Francis Fukuyama

El fin de la Historia y el último hombre

La interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la Humanidad.

Planeta

ePUB

Francis Fukuyama

El fin de la Historia y el último hombre

La interpretación más audaz y brillante
de la historia presente y futura
de la Humanidad.

Planeta

ePUB

Fukuyama expone una polémica tesis. La historia, como lucha de ideologías ha terminado, con un mundo final basado en una democracia liberal que se ha impuesto finalmente tras el fin de la Guerra Fría. "El fin de la historía y el último hombre" plasma la evolución de dicha tesis. Aquí se recopila el trabajo de Fukuyama y otros pensadores para ayudarnos a reflexionar sobre el final de la dialéctica en el mundo.

eBooks con estilo

Francis Fukuyama

El fin de la historia

y el último hombre

ePUB v1.1

Abraxas 27.11.11

más libros en epubgratis.me

¿El fin de la historia?

El ensayo de Fukuyama constituye un intento de explicación del acontecer de los últimos tiempos, partir de un análisis de las tendencias en la esfera de la conciencia o de las ideas. El liberalismo económico y político, la "idea" de Occidente, sostiene el autor, finalmente se ha impuesto en el mundo. Esto se evidencia en el colapso y agotamiento de ideologías alternativas. Así, lo que hoy estaríamos presenciando es el término de la evolución ideológica en sí, y, por tanto, el fin de la historia en términos hegelianos. Si bien la victoria del liberalismo por ahora sólo se ha alcanzado en el ámbito de la conciencia, su futura concreción en el mundo material, afirma Fukuyama, será ciertamente inevitable.

Al observar el flujo de los acontecimientos de la última década, difícilmente podemos evitar la sensación de que algo muy fundamental ha sucedido en la historia del mundo. El año pasado hubo una avalancha de artículos que celebraban el fin de la guerra fría y el hecho de que la "paz" parecía brotar en muchas regiones del mundo. Pero la mayoría de estos análisis carecen de un marco conceptual más amplio que permita distinguir entre lo esencial y lo contingente o accidental en la historia del mundo, y son predeciblemente superficiales. Si Gorbachov fuese expulsado del Kremlin o un nuevo *Ayatollah* proclamara el milenio desde una desolada capital del Medio

Oriente, estos mismos comentaristas se precipitarían a anunciar el comienzo de una nueva era de conflictos.

Y, sin embargo, todas estas personas entrevén que otro proceso más vasto está en movimiento, un proceso que da coherencia y orden a los titulares de los diarios. El siglo veinte presenció cómo el mundo desarrollado descendía hasta un paroxismo de violencia ideológica, cuando el liberalismo batallaba, primero, con los remanentes del absolutismo, luego, con el bolchevismo y el fascismo, y, finalmente, con un marxismo actualizado que amenazaba conducir al apocalipsis definitivo de la guerra nuclear. Pero el siglo que comenzó lleno de confianza en el triunfo que al final obtendría la democracia liberal occidental parece, al concluir, volver en un círculo a su punto de origen: no a un "fin de la ideología" o a una convergencia entre capitalismo y socialismo, como se predijo antes, sino a la impertérrita victoria del liberalismo económico y político.

El triunfo de Occidente, de la "idea" occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental. En la década pasada ha habido cambios inequívocos en el clima intelectual de los dos países comunistas más grandes del mundo, y en ambos se han iniciado significativos movimientos reformistas. Pero este fenómeno se extiende más allá de la alta política, y puede observársele también en la propagación inevitable de la cultura de consumo occidental en contextos tan diversos como los mercados campesinos y los televisores en colores, ahora omnipresentes en toda China; en los restaurantes cooperativos y las tiendas de vestuario que se abrieron el año pasado en Moscú; en la música de Beethoven que se transmite de fondo en las tiendas japonesas, y en la música rock que se disfruta igual en Praga, Rangún y Teherán.

Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano. Lo cual no significa que ya no habrá acontecimientos que puedan llenar las páginas de los

resúmenes anuales de las relaciones internacionales en el *Foreign Affairs,* porque el liberalismo ha triunfado fundamentalmente en la esfera de las ideas y de la conciencia, y su victoria todavía es incompleta en el mundo real o material. Pero hay razones importantes para creer que éste es el ideal que "a la larga" se impondrá en el mundo material. Para entender por qué es esto así, debemos, primero, considerar algunos problemas teóricos relativos a la naturaleza del cambio histórico.

Este artículo, publicado originalmente en la revista The National Interest (verano 1989), está basado en una conferencia que el autor dictara en el John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy de la Universidad de Chicago, EE.UU

I

La idea del fin de la historia no es original. Su más grande difusor conocido fue Karl Marx, que pensaba que la dirección del desarrollo histórico contenía una intencionalidad determinada por la interacción de fuerzas materiales, y llegaría a término sólo cuando se alcanzase la utopía comunista que finalmente resolvería todas las anteriores contradicciones. Pero el concepto de historia como proceso dialéctico con un comienzo, una etapa intermedia y un final, lo tomó prestado Marx de su gran predecesor alemán, George Wilhelm Friedrich Hegel.

Para mejor o peor, gran parte del historicismo de Hegel se ha integrado a nuestro bagaje intelectual contemporáneo. La idea de que la humanidad ha avanzado a través de una serie de etapas primitivas de conciencia en su trayecto hacia el presente, y que estas etapas correspondían a formas concretas de organización social, como las tribales, esclavistas, teocráticas, y, finalmente, las sociedades igualitarias democráticas, ha pasado a ser inseparable de la mentalidad moderna del hombre. Hegel fue el primer filósofo que utilizó el lenguaje de la ciencia social moderna, en tanto creía que el hombre era producto de su entorno histórico y social concreto, y no, como anteriores teóricos del derecho natural habrían sostenido, un conjunto de atributos "naturales" más o menos fijos. El dominio y la transformación del entorno natural del hombre a través de la aplicación de la ciencia y la tecnología no fue un concepto originalmente marxista, sino hegeliano. A diferencia de historicistas posteriores, cuyo relativismo histórico degeneró

en un relativismo a secas, Hegel pensaba, sin embargo, que la historia culminaba en un momento absoluto, en el que triunfaba la forma definitiva, racional, de la sociedad y del Estado.

La desgracia de Hegel es que hoy principalmente se le conozca como precursor de Marx, y la nuestra estriba en que pocos estamos familiarizados en forma directa con la obra de Hegel, y, con esta ya filtrada a través de los lentes distorsionadores del marxismo. En Francia, sin embargo, se ha hecho un esfuerzo por rescatar a Hegel de sus intérpretes marxistas y resucitarlo como el filósofo que se dirige a nuestra época con mayor propiedad. Entre estos modernos intérpretes franceses de Hegel, ciertamente el principal fue Alexandre Kojève, brillante emigrado ruso que dirigió, en la *Ecole Practique des Hautes Eludes* de París en la década de los 30, una serie de seminarios que tuvieron gran influencia[1]. Si bien era prácticamente desconocido en los Estados Unidos, Kojève tuvo un importante impacto en la vida intelectual del continente. Entre sus estudiantes hubo futuras luminarias como Jcan-Paul Sartre, en la izquierda, y Raymond Aron, en la derecha; el existencialismo de posguerra tomó muchas de sus categorías básicas de Hegel, a través de Kojève.

Kojève procuró resucitar el Hegel de la *Phenomenology of Mind,* el Hegel que proclamó en 1806 que la historia había llegado a su fin. Pues ya en aquel entonces Hegel vio en la derrota de la monarquía prusiana por Napoleón en la batalla de Jena, el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa y la inminente universalización del Estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad. Kojève, lejos de rechazar a Hegel a la luz de los turbulentos acontecimientos del siglo y medio siguiente, insistió en que en lo esencial había tenido razón[2]. La batalla de Jena marcaba el fin de la historia porque fue en ese punto que la "vanguardia" de la humanidad (término muy familiar para los marxistas) llevó a la práctica los principios de la Revolución Francesa. Aunque quedaba mucho por hacer después de 1806 —abolir la esclavitud y el comercio de esclavos; extender el derecho a voto a los trabajadores, mujeres, negros y otras minorías raciales, etcétera —, los principios básicos del Estado liberal democrático ya no podrían mejorarse. Las dos guerras mundiales de este siglo y sus concomitantes

revoluciones y levantamientos simplemente extendieron espacialmente esos principios, de modo que los diversos reductos de la civilización humana fueron elevados al nivel de sus puestos de avanzada, y aquellas sociedades en Europa y Norteamérica en la vanguardia de la civilización se vieron obligadas a aplicar su liberalismo de manera más cabal.

El Estado que emerge al final de la historia es liberal en la medida que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados. Para Kojève, este así llamado "Estado homogéneo universal" tuvo encarnación real en los países de la Europa Occidental de posguerra: precisamente en aquellos países blandos, prósperos, satisfechos de sí mismos, volcados hacia dentro y de voluntad débil, cuyo proyecto más grandioso no tuvo mayor heroicidad que la creación del Mercado Común[3]. Pero esto era de esperar. Porque la historia humana y el conflicto que la caracterizaba se basaba en la existencia de "contradicciones": la búsqueda de reconocimiento mutuo del hombre primitivo, la dialéctica del amo y el esclavo, la transformación y el dominio de la naturaleza, la lucha por el reconocimiento universal de los derechos y la dicotomía entre proletario y capitalista. Pero en el Estado homogéneo universal, todas las anteriores contradicciones se resuelven y todas las necesidades humanas se satisfacen. No hay lucha o conflicto en torno a grandes asuntos, y, en consecuencia, no se precisa de generales ni estadistas: lo que queda es principalmente actividad económica. Y, efectivamente, la vida de Kojève fue consecuente con sus enseñanzas. Estimando que ya no había trabajo para los filósofos, puesto que Hegel (correctamente entendido) había alcanzado el conocimiento absoluto, Kojève dejó la docencia después de la guerra y pasó el resto de su vida trabajando como burócrata en la Comunidad Económica Europea, hasta su muerte en 1968.

A sus contemporáneos de mediados de siglo, la proclamación de Kojève sobre el fin de la historia debió parecerles el típico solipsismo excéntrico de un intelectual francés, hecha, como lo fue, inmediatamente después de la segunda guerra mundial y en el momento cúspide de la guerra fría. Para

entender cómo Kojève pudo tener la audacia de afirmar que la historia había terminado, debemos comprender primero el significado del idealismo hegeliano.

II

Para Hegel, las contradicciones que mueven la historia existen primero en la esfera de la conciencia humana, es decir, en el nivel de las ideas[4]; no se trata aquí de las propuestas electorales triviales de los políticos americanos, sino de ideas en el sentido de amplias visiones unificadoras del mundo, que podrían entenderse mejor bajo la rúbrica de ideología. En este sentido, la ideología no se limita a las doctrinas políticas seculares y explícitas que asociamos habitualmente con el término, sino que también puede incluir a la religión, la cultura y el conjunto de valores morales subyacentes a cualquier sociedad.

La visión que Hegel tenía de la relación entre el mundo ideal y el mundo real o material era extremadamente compleja, comenzando por el hecho que, para él, la distinción entre ambos era sólo aparente[5]. No creía que el mundo real se ajustase o se le pudiese ajustar de manera sencilla a las preconcepciones ideológicas de los profesores de filosofía, o que el mundo "material" no tuviese injerencia en el mundo ideal. De hecho Hegel, el profesor, fue removido temporalmente del trabajo debido a un acontecimiento muy material, la batalla de Jena. Pero aunque los escritos y el pensamiento de Hegel podían ser interrumpidos por una bala del mundo material, lo que movía la mano en el gatillo del revólver, a su vez, eran las ideas de libertad e igualdad que había impulsado la Revolución Francesa.

Para Hegel toda conducta humana en el mundo material y, por tanto, toda historia humana, está enraizada en un estado previo de conciencia; idea

similar, por cierto, a la expresada por John Maynard Keynes cuando decía que las opiniones de los hombres de negocio generalmente derivaban de economistas difuntos y escritorzuelos académicos de generaciones pasadas. Esta conciencia puede no ser explícita y su existencia no reconocerse, como ocurre con las doctrinas políticas modernas, sino adoptar, más bien, la forma de la religión o de simples hábitos morales o culturales. Sin embargo, esta esfera de la conciencia a la larga necesariamente se hace manifiesta en el mundo material; en verdad, ella crea el mundo material a su propia imagen. La conciencia es causa y no efecto, y puede desarrollarse autónomamente del mundo material; por tanto, el verdadero subtexto que subyace a la maraña aparente de acontecimientos es la historia de la ideología.

El idealismo de Hegel no ha sido bien tratado por los pensadores posteriores. Marx invirtió por completo las prioridades de lo real y lo ideal, relegando toda la esfera de la conciencia —religión, arte, cultura y la filosofía misma— a una "superestructura" que estaba determinada enteramente por el modo de producción prevaleciente. Además, otra desafortunada herencia del marxismo es nuestra tendencia a atrincherarnos en explicaciones materialistas o utilitarias de los fenómenos políticos o históricos, así como nuestra inclinación a no creer en el poder autónomo de las ideas. Un ejemplo reciente de esto es el enorme éxito de *The Rise and Fall of Great Powers,* de Paul Kennedy, que atribuye la decadencia de las grandes potencias simplemente a una excesiva extensión económica. Obviamente que ello es verdad en cierta medida: un imperio cuya economía escasamente sobrepasa el nivel de subsistencia no puede mantener sus arcas fiscales indefinidamente en déficit. El que una sociedad industrial moderna, altamente productiva, decida gastar el 3 o el 7% de su PIB en defensa, en lugar de bienes de consumo, se debe exclusivamente a las prioridades políticas de esa sociedad, las que a su vez se determinan en la esfera de la conciencia.

El sesgo materialista del pensamiento moderno es característico no sólo de la gente de izquierda que puede simpatizar con el marxismo, sino también de muchos apasionados antimarxistas. En efecto, en la derecha

existe lo que se podría llamar la escuela *Wall Street Journal* de materialismo determinista, que descarta la importancia de la ideología y la cultura y ve al hombre esencialmente como un individuo racional y maximizador del lucro. Precisamente es esta clase de individuo y su prosecución de incentivos materiales el que se propone en los textos de economía como fundamento de la vida económica en sí[6]. Un pequeño ejemplo ilustra el carácter problemático de tales puntos de vista materialistas.

Max Weber comienza su famoso libro *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* destacando las diferencias en el desempeño económico de las comunidades católicas y protestantes en toda Europa y América, que se resume en el proverbio de que los protestantes comen bien mientras los católicos duermen bien. Weber observa que de acuerdo a cualquier teoría económica que postule que el hombre es un maximizador racional de utilidades, al elevarse la tarifa por productividad laboral. Sin embargo, campesinos, en realidad, el alza de la tarifa por trabajo entregado producía el efecto contrario, es decir, "disminuía" la productividad del trabajador: con una tarifa más alta, un campesino acostumbrado a ganar dos marcos y medio al día concluía que podía obtener la misma cantidad trabajando menos, y así lo hacía porque valoraba más el ocio que su renta. La elección del ocio sobre el ingreso, o la vida militarista del hoplita espartano sobre la riqueza del comerciante ateniense, o aun la vida ascética del antiguo empresario capitalista, sobre aquella holgada del aristócrata tradicional, no puede realmente explicarse por el trabajo impersonal de las fuerzas materiales, sino que procede eminentemente de la esfera de la conciencia, de lo que en términos amplios hemos etiquetado aquí de ideología. Y, en efecto, un tema central de la obra de Weber era probar que, contrariamente a lo que Marx había sostenido, el modo de producción material, lejos de constituir la "base", era en sí una "superestructura" enraizada en la religión y la cultura, y que para entender el surgimiento del capitalismo moderno y el incentivo de la utilidad debía uno estudiar sus antecedentes en el ámbito del espíritu.

Cuando se observa el mundo contemporáneo, la pobreza de las teorías materialistas del desarrollo económico se hace del todo evidente. La escuela

Wall Street Journal de materialismo determinista suele llamar la atención sobre el sorprendente éxito económico de Asia en las últimas décadas como prueba de la viabilidad de las economías de libre mercado, implicando con ello que todas las sociedades experimentarían un desarrollo similar si sólo dejaran que su población persiguiera libremente sus intereses materiales. Por cierto, los mercados libres y los sistemas políticos estables son una precondición necesaria para el crecimiento económico capitalista. Pero también es cierto que la herencia cultural de esas sociedades del Lejano Oriente, la ética del trabajo, el ahorro y la familia; una herencia religiosa que no restringe, como lo hace el Islam, ciertas formas de conducta económica y otras cualidades morales profundamente arraigadas, son igualmente importantes en la explicación de su desempeño económico[7]. Y, sin embargo, el peso materialismo es tal que ni una sola teoría contemporánea respetable económico aborda seriamente la conciencia y la cultura como la matriz dentro de la cual se forma la conducta económica.

La incapacidad de entender que las raíces del comportamiento económico se encuentran en el ámbito de la conciencia y la cultura, conduce al error común de atribuir causas materiales a fenómenos que son, esencialmente, de naturaleza ideal. Por ejemplo, los movimientos reformistas, primero en China y más recientemente en la Unión Soviética, se suelen interpretar en Occidente como el triunfo de lo material sobre lo ideal, esto es, se reconoce que los incentivos ideológicos no podían reemplazar a los materiales como estímulo para una economía moderna altamente productiva, y que si se deseaba prosperar había que apelar a formas menos nobles de interés personal. Pero los principales defectos de las economías socialistas eran evidentes hace treinta o cuarenta años para quienquiera que las observase. ¿Por qué razón estos países vinieron a distanciarse de la planificación trabajo entregado se debería incrementar la en numerosas comunidades tradicionales de

intelectual del del desarrollo central sólo en los años 80? La respuesta debe buscarse en la conciencia de las élites y de los líderes que los gobernaban, que decidieron optar por la forma de vida “protestante” de riqueza y riesgo, en vez de seguir el camino “católico” de pobreza y

seguridad[8]. Ese cambio, de ningún modo era inevitable, atendidas las condiciones materiales que presentaba cada uno de esos países en la víspera de la reforma, sino más bien se produjo como resultado de la victoria de una idea sobre otra[9].

Para Kojève, como para todos los buenos hegelianos, entender los procesos subyacentes de la historia supone comprender los desarrollos en la esfera de la conciencia o las ideas, ya que la conciencia recreará finalmente el mundo material a su propia imagen. Expresar que la historia terminaba en 1806 quería decir que la evolución ideológica de la humanidad concluía en los ideales de las revoluciones francesa o norteamericana. Aunque determinados regímenes del mundo real no aplicaran cabalmente estos ideales, su verdad teórica es absoluta y no puede ya mejorarse. De ahí que a Kojève no le importaba que la conciencia de la generación europea de posguerra no se hubiese unlversalizado; si el desarrollo ideológico en efecto había llegado a su término, el Estado homogéneo finalmente triunfaría en todo el mundo material.

No tengo el espacio ni, francamente, los medios para defender en profundidad la perspectiva idealista radical de Hegel. Lo que interesa no es si el sistema hegeliano era correcto, sino si su perspectiva podría develar la naturaleza problemática de muchas explicaciones materialistas que a menudo damos por sentadas. Esto no significa negar el papel de los factores materialistas como tales. Para un idealista literal, la sociedad humana puede construirse en torno a cualquier conjunto de principios, sin importar su relación con el mundo material. Y, de hecho, los hombres han demostrado ser capaces de soportar las más extremas penurias materiales en nombre de ideales que existen sólo en el reino del espíritu, ya se trate de la divinidad de las vacas o de la naturaleza de la Santísima Trinidad[10].

Pero aunque la percepción misma del hombre respecto del mundo material está moldeada por la conciencia histórica que tenga de éste, el mundo material a su vez puede afectar claramente la viabilidad de un determinado estado de conciencia. En especial, la espectacular profusión de economías liberales avanzadas y la infinitamente variada cultura de consumo que ellas han hecho posible, parecen simultáneamente fomentar y

preservar el liberalismo en la esfera política. Quiero eludir el determinismo materialista que dice que la economía liberal inevitablemente produce políticas liberales, porque creo que tanto la economía como la política presuponen un previo estado autónomo de conciencia que las hace posibles. Pero ese estado de conciencia que permite el desarrollo del liberalismo parece estabilizarse de la manera en que se esperaría al final de la historia si se asegura la abundancia de una moderna economía de libre mercado. Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política unida a un acceso fácil a las grabadoras de video y los equipos estéreos en la económica.

III

¿Hemos realmente llegado al término de la historia? En otras palabras, ¿hay "contradicciones" fundamentales en la vida humana que no pudiendo resolverse en el contexto del liberalismo moderno encontrarían solución en una estructura politicoeconómica alternativa? Si aceptamos las premisas idealistas expresadas más arriba, debemos buscar una respuesta a esta pregunta en la esfera de la ideología y la conciencia. Nuestra tarea no consiste en responder exhaustivamente las objeciones al liberalismo que promueve cada insensato que circula por el mundo, sino sólo las que están encarnadas en fuerzas y movimientos políticos o sociales importantes y que son, por tanto, parte de la historia del mundo. Para nuestros propósitos importa muy poco cuán extrañas puedan ser las ideas que se les ocurran a los habitantes de Albania o Burkina Faso, pues estamos interesados en lo que podríamos llamar en cierto sentido la común herencia ideológica de la humanidad.

En lo que ha transcurrido del siglo, el liberalismo ha tenido dos importantes desafíos: el fascismo y el comunismo. El primero[11], percibió la debilidad política, el materialismo, la anemia y la falta de sentido de comunidad de Occidente como contradicciones fundamentales de las sociedades liberales, que sólo podrían resolverse con un Estado fuerte que forjara un nuevo "pueblo" sobre la base del exclusivismo nacional. El fascismo fue destruido como ideología viviente por la segunda guerra mundial. Esta, por cierto, fue una derrota en un nivel muy material, pero

significó también la derrota de la idea. Lo que destruyó el fascismo como idea no fue la repulsa moral universal hacia él, pues muchas personas estaban dispuestas a respaldar la idea en tanto parecía ser la ola del futuro, sino su falta de éxito. Después de la guerra, a la mayoría de la gente le parecía que el fascismo germano, así como sus otras vanantes europeas y asiáticas, estaban condenados a la autodestrucción. No había razón material para que no hubiesen vuelto a brotar, en otros lugares, nuevos movimientos fascistas después de la guerra, salvo por el hecho de que el ultranacionalismo expansionista, con su promesa de un conflicto permanente que conduciría a la desastrosa derrota militar, había perdido por completo su atractivo. Las ruinas de la cancillería del Reich, al igual que las bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki, mataron esta ideología tanto a nivel de la conciencia como materialmente, y todos los movimientos pro fascistas generados por los ejemplos alemanes y japonés, como el movimiento peronista en Argentina o el ejército Nacional Indio de Subhas Chandra Bose, decayeron después de la guerra.

El desafío ideológico montado por la otra gran alternativa al liberalismo, el comunismo, fue mucho más serio. Marx, hablando el lenguaje de Hegel, afirmó que la sociedad liberal contenía una contradicción fundamental que no podía resolverse dentro de su contexto, la que había entre el capital y el trabajo; y esta contradicción ha constituido desde entonces la principal acusación contra el liberalismo. Pero, sin duda, el problema de clase ha sido en realidad resuelto con éxito en Occidente. Como Kojève (entre otros) señalara, el igualitarismo de la Norteamérica moderna representa el logro esencial de la sociedad sin clases vislumbrada por Marx. Esto no quiere decir que no haya ricos y pobres en los Estados Unidos, o que la brecha entre ellos no haya aumentado en los últimos años. Pero las causas básicas de la desigualdad económica no conciernen tanto a la estructura legal y social subyacente a nuestra sociedad —la cual continúa siendo fundamentalmente igualitaria y moderadamente redistributiva—, como a las características culturales y sociales de los grupos que la conforman, que son, a su vez, el legado histórico de las condiciones premodemas. Así, la pobreza de los negros en Estados Unidos no es un

producto inherente del liberalismo, sino más bien la "herencia de la esclavitud y el racismo" que perduró por mucho tiempo después de la abolición formal de la esclavitud.

Como consecuencia del descenso del problema de clase, puede decirse con seguridad que el comunismo resulta menos atractivo hoy en el mundo occidental desarrollado que en cualquier otro momento desde que finalizara la primera guerra mundial. Esto puede apreciarse de variadas maneras: en la sostenida disminución de la militancia y votación electoral de los partidos comunistas más importantes de Europa, así como en sus programas manifiestamente revisionistas; en el correspondiente éxito electoral de los partidos conservadores desde Gran Bretaña y Alemania hasta los de Estados Unidos y el Japón, que son abiertamente antiestatistas y pro mercado; y en un clima intelectual donde los más "avanzados" ya no creen que la sociedad burguesa deba finalmente superarse. Lo cual no significa que las opiniones de los intelectuales progresistas en los países occidentales no sean en extremo patológicas en muchos aspectos. Pero quienes creen que el futuro será inevitablemente socialista suelen ser muy ancianos o bien están al margen del discurso político real de sus sociedades.

Podríamos argumentar que la alternativa socialista nunca fue demasiado plausible en el mundo del Atlántico Norte, y que su base de sustentación en las últimas décadas fue principalmente su éxito fuera de esta región. Pero son las grandes transformaciones ideológicas en el mundo no europeo, precisamente, las que le causan a uno mayor sorpresa. Por cieno, los cambios más extraordinarios han ocurrido en Asia. Debido a la fortaleza y adaptabilidad de las culturas nativas de allí, Asia pasó a ser desde comienzos de siglo campo de batalla de una serie de ideologías importadas de Occidente. En Asia, el liberalismo era muy débil en el período posterior a la primera guerra mundial; es fácil hoy olvidar cuán sombrío se veía el futuro político asiático hace sólo diez o quince años. También se olvida con facilidad cuán trascendentales parecían ser los resultados de las luchas ideológicas asiáticas para el desarrollo político del mundo entero.

La primera alternativa asiática al liberalismo que fuera derrotada definitivamente fue la fascista, representada por el Japón Imperial. El

fascismo japonés (como su versión alemana) fue derrotado por la fuerza de las armas americanas en la Guerra del Pacífico, y la democracia liberal la impusieron en Japón unos Estados Unidos victoriosos. El capitalismo occidental y el liberalismo político, una vez trasplantados a Japón, fueron objeto de tales adaptaciones y transformaciones por parte de los japoneses que apenas son reconocibles[12]. Muchos norteamericanos se han dado cuenta ahora de que la organización industrial japonesa es muy diferente de la que prevalece en Estados Unidos o Europa, y U relación que pueda existir entre las maniobras faccionales al interior del gobernante Partido Democrático Liberal y la democracia es cuestionable. Pese a ello, el hecho mismo de que los elementos esenciales del liberalismo político y económico se hayan insertado con tanto éxito en las peculiares tradiciones japonesas es garantía de su sobrevivencia en el largo plazo. Más importante es la contribución que ha hecho Japón, a su vez, a la historia mundial, al seguir los pasos de los Estados Unidos para crear una verdadera cultura de consumo universal, que ha llegado a ser tanto un símbolo como la base de soporte del Estado homogéneo universal. V.S. Naipaul, viajando por el Irán de Khomeini poco después de la revolución, tomó nota de las señales omnipresentes de la publicidad de los productos Sony, Hitachi y JVC, cuyo atractivo continuaba siendo virtualmente irresistible y era un mentís a las pretensiones del régimen de restaurar un Estado basado en las reglas del *Shariab.* El deseo de acceder a la cultura de consumo, engendrada en gran medida por Japón, ha desempeñado un papel crucial en la propagación del liberalismo económico a través de Asia, y por tanto, del liberalismo político también.

El éxito económico de los otros países asiáticos en reciente proceso de industrialización (NICs) que han imitado el ejemplo de Japón, es hoy historia conocida. Lo importante desde un punto de vista hegeliano es que el liberalismo político ha venido siguiendo al liberalismo económico, de manera más lenta de que lo que muchos esperaban, pero con aparente inevitabilidad. Aquí observamos, una vez más, el triunfo del Estado homogéneo universal. Corea del Sur se ha transformado en una sociedad moderna y urbana, con una clase media cada vez más extensa y mejor educada que difícilmente podría mantenerse aislada de las grandes

tendencias democráticas de su alrededor. En estas circunstancias, a una parte importante de la población le pareció intolerable el gobierno de un régimen militar anacrónico, mientras Japón, que en términos económicos apenas le llevaba una década de ventaja, tenía instituciones parlamentarias desde hace más de cuarenta años. Incluso el anterior régimen socialista de Birmania, que por tantas décadas permaneció en funesto aislamiento de las grandes tendencias dominantes en Asia, fue sacudido el año pasado por presiones tendientes a la liberación del sistema económico y político. Se dice que el descontento con el hombre fuerte, Ne Win, comenzó cuando un alto funcionario birmano tuvo que viajar a Singapur para recibir tratamiento médico, y, al ver cuán atrasada estaba la Birmania socialista respecto de sus vecinos de la ANSEA (Asociación de Naciones del Sudeste Asiático), estalló en llanto.

Pero la fuerza de la idea liberal parecería mucho menos impresionante si no hubiese contagiado a la más extensa y antigua cultura en Asia, China. La mera existencia de China comunista creaba un polo alternativo de atracción ideológica, y como tal constituía una amenaza al liberalismo. Sin embargo, en los últimos quince años se ha desacreditado casi por completo el marxismo-leninismo como sistema económico. Comenzando por el famoso tercer plenario del Décimo Comité Central, en 1978, el partido comunista chino emprendió la descolectivización agrícola que afectaría a los ochocientos millones de chinos que aún vivían en el campo. El rol del Estado en el agro se redujo al de un recaudador de impuestos, mientras la producción de bienes de consumo se incrementaba drásticamente con el objeto de dar a probar a los campesinos el sabor del Estado homogéneo universal y, con ello, un incentivo para trabajar. La reforma duplicó la producción china de cereales en sólo cinco años, y en el proceso le creó a Deng Xiao-ping una sólida base política desde la cual estuvo en condiciones de extender la reforma a otros sectores de la economía. Las estadísticas económicas apenas dan cuenta del dinamismo, la iniciativa y la apertura evidentes en China desde que se inició la reforma.

De ningún modo podría decirse que China es ahora una democracia liberal. En la actualidad, no más de un 20 por ciento de su economía es de

mercado, y más importante todavía, continúa siendo gobernada por un partido comunista autodesignado, que no ha dado señal de querer traspasar el poder. Deng no ha hecho las promesas de Gorbachov respecto a la democratización del sistema político, y no existe equivalente chino de la *glasnost.* El liderazgo chino de hecho ha sido mucho más cuidadoso al criticar a Mao y el maoísmo que Gorbachov respecto de Brezhnev y Stalin, y el régimen sigue considerando, de palabra, al marxismo-leninismo como su base ideológica. Pero cualquiera que esté familiarizado con la mentalidad y la conducta de la nueva élite tecnocrática que hoy gobierna en China, sabe que el marxismo y los principios ideológicos son prácticamente irrelevantes como elementos de orientación política, y que el consumismo burgués tiene por primera vez desde la revolución significado real en ese país. Los diversos frenos en el andar de la reforma, las campañas en contra de la "contaminación espiritual" y las medidas represivas contra la disidencia política se ven más propiamente como ajustes tácticos en el proceso de conducir lo que constituye una transición política sumamente difícil. Al eludir la cuestión de la reforma política, mientras coloca a la economía en nuevo pie, Deng ha logrado evitar el quiebre de autoridad que ha acompañado a la *perestroika* de Gorbachov. Sin embargo, el peso de la idea liberal continúa siendo muy fuerte a medida que el poder económico se traspasa y la economía se abre más al mundo exterior. En la actualidad hay más de veinte mil estudiantes chinos en los Estados Unidos y otros países occidentales, casi todos ellos hijos de miembros de la élite china. Resulta difícil imaginar que cuando vuelvan a casa para gobernar se contenten con que China sea el único país en Asia que no se vea afectado por la gran tendencia democratizadora. En Pekín, las manifestaciones estudiantiles que estallaron primero en diciembre de 1986, y que hace poco volvieron a ocurrir con motivo de la impactante muerte de Hu Yao, fueron sólo el comienzo de lo que inevitablemente constituirá una mayor presión para un cambio también dentro del sistema político.

Lo importante respecto de China, desde el punto de vista de la historia mundial, no es el estado actual de la reforma ni aun sus perspectivas futuras. La cuestión central es el hecho que la República Popular China ya

no puede servir de faro de las diversas fuerzas antiliberales del mundo, ya se trate de guerrilleros en alguna selva asiática o de estudiantes de clase media en París. El maoísmo, más que constituir el modelo para el Asia del futuro, se ha convertido en un anacronismo, y, en efecto, fueron los chinos continentales quienes se vieron afectados de manera decisiva por la influencia de la prosperidad y dinamismo de sus hermanos de raza de ultramar: la irónica victoria final de Taiwán.

Por importantes que hayan sido estos cambios en China, sin embargo, son los avances en la Unión Soviética —la patria "del proletariado mundial"— los que han puesto el último clavo en el sarcófago de la alternativa marxista-leninista a la democracia liberal. Es preciso que se entienda con claridad que, en términos de instituciones formales, no ha habido grandes cambios en los cuatro años transcurridos desde que Gorbachov llegara al poder: los mercados libres y las cooperativas representan sólo una pequeña parte de la economía soviética, la cual permanece centralmente planificada; el sistema político sigue estando dominado por el partido comunista, que sólo ha comenzado a democratizarse internamente y a compartir el poder con otros grupos; el régimen continúa afirmando que sólo busca modernizar el socialismo y que su base ideológica no es otra que el marxismo-leninismo; y, por último, Gorbachov encara una oposición conservadora potencialmente poderosa que puede revertir muchos de los cambios que han tenido lugar hasta ahora. Más aún, difícilmente pueden albergarse demasiadas esperanzas en las posibilidades de éxito de las reformas propuestas por Gorbachov, ya sea en la esfera de la economía o en la política. Pero no me propongo aquí analizar los acontecimientos en el corto plazo ni hacer predicciones cuyo objeto sea la formulación de políticas, sino examinar las tendencias subyacentes en la esfera de la ideología y de la conciencia. Y en ese respecto, claro está que ha habido una transformación sorprendente.

Los emigrados de la Unión Soviética han estado denunciando, por lo menos ahora hasta la última generación, que prácticamente nadie en ese país creía ya de verdad en el marxismo-leninismo, y que en ninguna otra parte sería esto más cierto que en la élite soviética, que continuaba

recitando cínicamente slogans marxistas. Sin embargo, la corrupción y la decadencia del Estado soviético de los últimos años de Brezhnev parecían importar poco, ya que en tanto el Estado mismo se rehusase a cuestionar cualesquiera de los principios fundamentales subyacentes a la sociedad soviética, el sistema podía funcionar adecuadamente por simple inercia, e incluso exhibir cierto dinamismo en el campo de las políticas exterior y de defensa. El marxismo-leninismo era como un encantamiento mágico que, aunque absurdo y desprovisto de significado, constituía la única base común sobre la cual la élite podía gobernar la sociedad.

Lo que ha sucedido en los cuatro años desde que Gorbachov asumiera el poder es una embestida revolucionaria contra las instituciones y principios más fundamentales del stalinismo, y su reemplazo por otros principios que no llegan a ser equivalentes al liberalismo *per se*, pero cuyo único hilo de conexión es el liberalismo. Esto se hace más evidente en la esfera económica, donde los economistas reformistas que rodean a Gorbachov se han vuelto cada vez más radicales en su respaldo a los mercados libres, al punto que a algunos, como Nikolai Shmelev, no les importa que se les compare en público con Milton Friedman. Hoy existe un virtual consenso dentro de la escuela de economistas soviéticos actualmente dominante, en cuanto a que la planificación central y el sistema dirigido de asignaciones son la causa originaria de la ineficiencia económica, y que el sistema soviético podrá sanar algún día sólo si permite que se adopten decisiones libres y descentralizadas respecto de la inversión, el trabajo y los precios. Luego de un par de años iniciales de confusión ideológica, estos principios se han incorporado finalmente a las políticas, con la promulgación de nuevas leyes sobre autonomía empresarial, cooperativas, y por último, en 1988, sobre modalidades de arrendamientos y predios agrícolas de explotación familiar. Hay, por cierto, numerosos errores fatales en la actual aplicación de la reforma, especialmente en lo que respecta a la ausencia de una modificación integral del sistema de precios. Pero el problema ya no es de orden “conceptual”: Corbachov y sus lugartenientes parecen comprender suficientemente bien la lógica económica del mercado, pero al igual que los dirigentes de un país del Tercer Mundo que enfrenta al FMI, temen a las

consecuencias sociales derivadas del término de los subsidios a los productos de consumo y otras formas de dependencia del sector público.

En la esfera política, los cambios propuestos a la Constitución soviética, al sistema legal y los reglamentos del partido no significan ni mucho menos el establecimiento de un Estado liberal. Gorbachov ha hablado de democratización principalmente en la esfera de los asuntos internos del partido, y ha dado pocas señales de querer poner fin al monopolio del poder que detenta el partido comunista; de hecho, la reforma política busca legitimar y, por tanto, fortalecer el mando del PCUS[13]. No obstante, los principios generales que subyacen en muchas de las reformas —que el "pueblo" ha de ser verdaderamente responsable de sus propios asuntos; que los poderes políticos superiores deben responder a los inferiores y no a la inversa; que el imperio de la ley debe prevalecer sobre las acciones policíacas arbitrarias, con separación de poderes y un poder judicial independiente; que deben protegerse legalmente los derechos de propiedad, el debate abierto de los asuntos públicos y la disidencia pública; que los *soviets* se deben habilitar como un foro en el que todo el pueblo pueda participar, y que ha de existir una cultura política más tolerante y pluralista — provienen de una fuente completamente ajena a la tradición marxista-leninista de la URSS, aunque la formulación de ellos sea incompleta y su implementación muy pobre.

Las reiteradas afirmaciones de Gorbachov en el sentido que sólo está procurando recuperar el significado original del leninismo son en sí una suerte de doble lenguaje orwelliano. Gorbachov y sus aliados permanentemente han sostenido que la democracia al interior del partido era de algún modo la esencia del leninismo, y que las diversas prácticas liberales de debate abierto, elecciones con voto secreto, e imperio de la ley, formaban todos pane del legado leninista, y sólo se corrompieron más tarde con Stalin. Aunque prácticamente cualquiera puede parecer bueno si se le compara con Stalin, trazar una línea tan drástica entre Lenin y su sucesor es democrático de Lenin era el centralismo, absolutamente rígida, monolítica y disciplinada de un partido comunista de vanguardia jerárquicamente organizado, que habla en nombre del *demos*. Todos los virulentos ataques

de Lenin contra Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo y varios otros mencheviques y rivales cuestionable. La esencia no la democracia; esto del centralismo

es, la dictadura social demócratas, para no mencionar su desprecio por la "legalidad burguesa" y sus libertades, se centraban en su profunda convicción de que una revolución dirigida por una organización gobernada democráticamente no podía tener éxito.

La afirmación de Gorbachov de que busca retomar al verdadero Lenin es fácilmente comprensible: brezhnevismo, encuentra la URSS, necesita de un punto de apoyo en la historia soviética en el cual afincar la legitimidad de la continuación del mando del PCUS. Pero los requerimientos tácticos de Gorbachov no deben obnubilarnos el hecho que los principios democráticos y descentralizadores que ha enunciado, tanto en la esfera política como en la económica, son altamente subversivos de algunos de los preceptos más fundamentales del marxismo y del leninismo. En realidad, si el grueso de las proposiciones de reforma económica se llevaran a efecto, es difícil pensar que la economía soviética podría ser más socialista que la de otros países occidentales con enormes sectores públicos.

La Unión Soviética de ningún modo podría ahora catalogarse de país democrático o liberal, y tampoco creo que la *perestroika* tenga muchas posibilidades de triunfar en forma tal que dicha etiqueta pueda ser concebible en un futuro cercano. Pero al término de la historia no es necesario que todos los países se transformen en sociedades liberales exitosas, sólo basta que abandonen sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana. Y en este respecto creo que algo muy importante ha sucedido en la Unión Soviética en los últimos años: las críticas al sistema soviético sancionadas por Gorbachov han sido tan vastas y devastadoras, que las posibilidades de retroceder con facilidad al stalinismo o al brezhnevismo son muy escasas. Gorbachov finalmente ha permitido que la gente diga lo que privadamente había comprendido desde hacía muchos años, es decir, que los mágicos encantamientos del marxismo-leninismo eran un absurdo, que el socialismo soviético no era superior en ningún aspecto al sistema occidental, sino que

fue, en realidad, un fracaso monumental. La oposición conservadora en la URSS, conformada tanto por sencillos trabajadores que temen al desempleo y la inflación, como por funcionarios del partido temerosos de perder sus trabajos y privilegios, se expresa con claridad, es franco y puede ser lo suficientemente fuerte como para forzar la salida de Gorbachov en los próximos años. Pero lo que ambos grupos desean es tradición, orden y autoridad: y no manifiestan un compromiso muy profundo con el marxismo-leninismo, salvo por el hecho de haber dedicado gran parte de su propia vida a él[14]. Para que en la Unión Soviética se pueda restaurar la autoridad, después de la demoledora obra de Gorbachov, se precisará de una nueva y vigorosa base ideológica, que aún no se vislumbra en el horizonte.

Si aceptamos por el momento que ya no existen los desafíos al liberalismo presentados por el fascismo y el comunismo, ¿quiere decir que ya no quedan otros competidores ideológicos? O, dicho de manera diferente, ¿existen otras contradicciones en las sociedades liberales, más allá de la de clases, que no se puedan resolver? Se plantean dos posibilidades: la de religión y la del nacionalismo.

El surgimiento en los últimos años del fundamentalismo religioso en las tradiciones Cristiana, Judía y Musulmana ha sido extensamente descrito. Se tiende a pensar que el renacimiento de la religión confirma, en cierto modo, una gran insatisfacción con la impersonalidad y vacuidad espiritual de las sociedades consumistas liberales. Sin embargo, aun cuando el vacío que hay en el fondo del liberalismo es, con toda seguridad, un defecto de la ideología —para cuyo reconocimiento, en verdad, no se necesita de la perspectiva de habiendo promovido una denuncia sindicados como causa originaria del exhaustiva del stalinismo y el

actual predicamento en que se la religión—[15], no está del todo claro que esto pueda remediarse a través de la política. El propio liberalismo moderno fue históricamente consecuencia de la debilidad de sociedades de base religiosa, las que no pudiendo llegar a un acuerdo sobre la naturaleza de la buena vida, fueron incapaces de proveer siquiera las mínimas precondiciones de paz y estabilidad. En el mundo contemporáneo, sólo el Islam ha presentado un Estado teocrático como alternativa política tanto al

liberalismo como al comunismo. Pero la doctrina tiene poco atractivo para quienes no son musulmanes, y resulta difícil imaginar que el movimiento adquiera alguna significación universal. Otros impulsos religiosos menos organizados se han satisfecho exitosamente dentro de la esfera de la vida personal que se permite en las sociedades liberales.

La otra "contradicción" mayor potencialmente insoluble en el liberalismo es la que plantean el nacionalismo y otras formas de conciencia racial y étnica. En realidad, es verdad que el nacionalismo ha sido la causa de un gran número de conflictos desde la batalla de Jena. En este siglo, dos guerras catastróficas fueron generadas, de un modo u otro, por el nacionalismo del mundo desarrollado, y si esas pasiones han enmudecido hasta cierto punto en la Europa de la posguerra, ellas son aún extremadamente poderosas en el Tercer Mundo. El nacionalismo ha sido históricamente una amenaza para el liberalismo en Alemania, y lo continúa siendo en algunos lugares aislados de la Europa "poshistórica", como Irlanda del Norte.

Pero no está claro que el nacionalismo represente una contradicción irreconciliable en el corazón del liberalismo. En primer lugar, el nacionalismo no es sólo un fenómeno sino varios que van desde la tibia nostalgia cultural a la altamente organizada y elaboradamente articulada doctrina Nacional Socialista. Solamente los nacionalismos sistemáticos de esta última clase pueden calificarse de ideología formal en el mismo nivel del liberalismo y el comunismo. La gran mayoría de los movimientos nacionalistas del mundo no tienen una proposición política más allá del anhelo negativo de independizarse "de" algún otro grupo o pueblo, y no ofrecen nada que se asemeje a un programa detallado de organización socioeconómica. Como tales, son compatibles con doctrinas e ideologías que sí ofrecen dichos programas. Y si bien ellos pueden constituir una fuente de conflicto para las sociedades liberales, este conflicto no surge tanto del liberalismo mismo como del hecho que el liberalismo en cuestión es incompleto. Por cierto, gran número de tensiones étnicas nacionalistas pueden explicarse en términos de pueblos que se ven forzados a vivir en sistemas políticos no representativos, que ellos no han escogido.

Puesto que es imposible descartar la aparición súbita de nuevas ideologías o contradicciones antes no reconocidas en las sociedades liberales, el mundo de hoy parece entonces confirmar que el avance de los principios fundamentales de la organización politico-social no ha sido muy extraordinario desde 1806. Muchas de las guerras y revoluciones que han tenido lugar desde esa fecha, se emprendieron en nombre de ideologías que afirmaban ser más avanzadas que el liberalismo, pero cuyas pretensiones fueron en definitiva desenmascaradas por la historia. Y, al tiempo, han contribuido a propagar el Estado homogéneo universal al punto que éste podrá tener un efecto significativo en el carácter global de las relaciones internacionales.

IV

¿Cuáles son las implicancias del fin de la historia para las relaciones internacionales?

Claramente, la enorme mayoría del Tercer Mundo permanece atrapada en la historia, y será área de conflicto por muchos años más. Pero concentrémonos, por el momento, en los Estados más grandes y desarrollados del mundo, quienes son, después de todo, los responsables de la mayor parte de la política mundial. No es probable, en un futuro predecible, que Rusia y China se unan a las naciones desarrolladas de Occidente en calidad de sociedades liberales, pero supongamos por un instante que el marxismo-leninismo cesa de ser un factor que impulse las políticas exteriores de estos Estados, una perspectiva que si aún no está presente, en los últimos años se ha convertido en real posibilidad. En una coyuntura hipotética como ésa: ¿cuán diferentes serían las características de un mundo desideologizado de las del mundo con el cual estamos familiarizados?

La respuesta más común es la siguiente: no muy distintas. Porque muchos son los observadores de las relaciones internacionales que creen que bajo la piel de la ideología hay un núcleo duro de interés nacional de gran potencia que garantiza un nivel relativamente alto de competencia y de conflicto entre las naciones. En efecto, según una escuela de teoría de las relaciones internacionales, que goza de popularidad académica, el conflicto es inherente al sistema internacional como tal, y para comprender la

factibilidad del conflicto debe examinarse la forma del sistema —por ejemplo, si es bipolar o multipolar— más que el carácter específico de las naciones y regímenes que lo constituyen. Esta escuela, en efecto, aplica una visión hobbesiana de la política a las relaciones internacionales y presupone que la agresión y la inseguridad son características universales de las sociedades humanas, más que el producto de circunstancias históricas específicas.

Quienes comparten esa línea de pensamiento consideran las relaciones existentes entre los países de la Europa del siglo XIX, en el sistema clásico de equilibrio de poderes, como modelo de lo que sería un mundo contemporáneo desideologizado. Charles Krauthammer, por ejemplo, explicaba poco tiempo atrás que si la URSS se viera despojada de la ideología marxista-leninista como resultado de las reformas de Gorbachov, su conducta volvería a ser la misma de la Rusia Imperial decimonónica[16]. Aunque estima que esto es más alentador que la amenaza de una Rusia comunista, deja entrever que todavía habrá un substancial grado de competencia y de conflicto en el sistema internacional, tal como lo hubo, digamos, entre Rusia y Gran Bretaña o la Alemania guillermina en el siglo pasado. Este es, por cierto, un punto de vista conveniente para aquellos que desean admitir que algo importante está cambiando en la Unión Soviética, pero que no quieren aceptar la responsabilidad de recomendar la reorientación radical de las políticas implícita en esa visión. Pero ¿es esto cierto?

En realidad, la noción de que la ideología es una superestructura impuesta sobre un substrato constituido por los intereses permanentes de una gran potencia, es una proposición sumamente discutible. Porque la manera en que un Estado define su interés nacional no es universal, sino que se apoya en cierto tipo de base ideológica, así como vimos que la conducta económica está determinada por un estado previo de conciencia. En este siglo, los Estados han adoptado doctrinas claras y coherentes, con programas explícitos de política exterior que legitiman el expansionismo, a semejanza del marxismo-leninismo o el nacional socialismo. La conducta expansionista y competitiva de los Estados europeos en el siglo diecinueve

descansaba sobre una base no menos idealista; únicamente que la ideología que la impulsaba era menos explícita que las doctrinas del siglo veinte. No sin razón la mayoría de las sociedades "liberales" europeas no eran liberales en cuanto creían en la legitimidad del imperialismo, esto es, en el derecho de una nación a dominar a otras naciones sin tomar en cuenta los deseos de los dominados. Las justificaciones del imperialismo variaban de nación en nación, e iban desde la cruda creencia en la legitimidad de la fuerza, especialmente cuando se la aplicaba a los no europeos, a la Responsabilidad del Hombre Blanco y la Misión Evangelizadora de Europa, hasta el anhelo de dar a la gente de color acceso a la cultura de Rabelais y Molière. Pero cualesquiera fuesen las bases ideológicas específicas, todo país "desarrollado" creía que las civilizaciones superiores debían dominar a las inferiores, incluido, incidentalmente, el caso de los Estados Unidos respecto a Filipinas. En la última parte del siglo, esto produjo las ansias de una expansión territorial pura, la que desempeñara un papel nada pequeño en la generación de la Gran Guerra.

El fruto del imperalismo radical y desfigurado del siglo diecinueve fue el fascismo alemán, una ideología que justificaba el derecho de Alemania no sólo a dominar a los pueblos no europeos, sino también a "todos" aquellos que no eran alemanes. Pero, retrospectivamente, Hitler al parecer representó un insano desvío en el curso general del desarrollo europeo, y, desde su candente derrota, la legitimidad de cualquier clase de expansión territorial ha quedado desacreditada por completo[17]. Luego de la segunda guerra mundial, el nacionalismo europeo se ha visto despojado de sus garras y de toda relevancia real en la política exterior, con el resultado de que el modelo decimonónico de conducta de las grandes potencias ha pasado a ser un severo anacronismo. La forma más extrema de nacionalismo que un país europeo ha podido exhibir desde 1945 fue el gaullismo, cuya asertividad ha sido ampliamente confinada a la esfera de la política y cultura perniciosas. La vida internacional en aquella parte del mundo donde se ha llegado al fin de la historia, se centra mucho más en la economía que en la política o la estrategia.

Los Estados occidentales desarrollados mantienen, por cierto, instituciones de defensa, y en el período de posguerra se han disputado arduamente su influencia para hacer frente al peligro comunista mundial. Esta conducta ha sido alentada, sin embargo, por la amenaza externa proveniente de Estados que poseen ideologías abiertamente expansionistas, y no se daría si no fuera por ello. Para que la teoría "neorrealista" pueda considerarse seriamente, tendríamos que creer que entre los países miembros de la OECD se restablecería la "natural" conducta competitiva si Rusia y China llegasen a desaparecer de la faz de la Tierra. Esto es, Alemania Occidental y Francia se armarían una contra la otra como lo hicieron en los años 30; Australia y Nueva Zelandia enviarían asesores militares con el objeto de bloquearse uno al otro sus respectivos avances en África, y se fortificaría la frontera entre EE.UU. y Canadá. Dicha perspectiva, por supuesto, es irrisoria: sin la ideología marxista-leninista tenemos muchas *Marketization* de la política mundial que competitividad propia del siglo diecinueve. Efectivamente, como lo demuestra nuestra experiencia cuando hemos tenido que abordar con los europeos materias tales como el terrorismo o Libia, ellos han ido mucho más lejos que nosotros en el camino de negar la legitimidad del uso de la fuerza en la política internacional, incluso en defensa propia.

La suposición automática de que una Rusia despojada de su ideología comunista expansionista retomaría el camino en el que los zares la dejaron justo antes de la Revolución Bolchevique, resulta, por tanto, muy curiosa. Da por supuesto que la evolución de la conciencia humana ha quedado detenida en el intertanto, y que los soviéticos, aunque adopten ideas de moda en el campo de la economía, retornarán en materia de política exterior a concepciones que hace un siglo quedaron obsoletas en el resto de Europa. Esto, por cierto, no es lo que ocurrió en China luego que se iniciara el proceso de reforma. La competitividad y el expansionismo chinos han desaparecido virtualmente del escenario mundial. Pekín ya no patrocina insurgencias maoístas ni intenta cultivar influencias en más posibilidades de ver la *Common*

la desintegración de la CEE por una lejanos países africanos como lo hacía en los años sesenta. Esto no significa que la actual política exterior no presente aspectos perturbadores, como la imprudente venta de tecnología de misiles balísticos al Medio Oriente; y la República China continúa exhibiendo la tradicional conducta de gran potencia al apadrinar el Khmer Rouge contra Vietnam. Pero lo primero se explica por motivos económicos, y lo último es un vestigio de antiguas rivalidades de base ideológica. La nueva China se asemeja mucho más a la Francia de De Gaulle que a la Alemania de la primera guerra mundial.

La verdadera interrogante del futuro, sin embargo, es el grado en que las élites soviéticas han asimilado la conciencia del Estado homogéneo universal que es la Europa poshitleriana. Por sus escritos, y por mis contactos personales con ella no me cabe duda alguna que la *intelligentsia* liberal soviética congregada en torno a Gorbachov ha llegado a la visión del fin de la historia en un lapso extraordinariamente corto, y esto se debe, en no poca medida, a los contactos que sus miembros han tenido, desde la era Brezhnev, con la civilización europea que les rodea. El "Nuevo Pensamiento Político", la rúbrica de sus concepciones, describe un mundo dominado por preocupaciones económicas, en el que no existen bases ideológicas para un conflicto importante entre las naciones, y en el cual, por consiguiente, el uso de la fuerza militar va perdiendo legitimidad. Como señalara el Ministro de Relaciones Exteriores, Eduard Shevardnadze, a mediados de 1988:

La lucha entre dos sistemas opuestos ha dejado de ser una tendencia determinante de la era actual. En la etapa moderna, la capacidad para acumular riqueza material a una tasa acelerada —sobre la base de una ciencia de avanzada y de un alto nivel técnico y tecnológico— y su justa distribución, así como la restauración y protección, mediante un esfuerzo conjunto, de los recursos necesarios para la supervivencia de la humanidad, adquieren decisiva importancia[18].

Sin embargo, la conciencia poshistórica que representa el "nuevo pensamiento" sólo es uno de los futuros posibles de la Unión Soviética. Ha existido siempre en la Unión Soviética una fuerte corriente de chovinismo

ruso, la que ha podido expresarse con mayor libertad desde el advenimiento de la *glasnost.* Es posible que por un tiempo se retorne al marxismo-leninismo tradicional, simplemente como una oportunidad de reagrupación para aquellos que quieren restaurar la autoridad que Gorbachov ha disipado. Pero como en Polonia, el marxismo-leninismo ha muerto como ideología movilizadora: bajo sus banderas no puede lograrse que la gente trabaje más, y sus adherentes han perdido la confianza en sí mismos. A diferencia de los propagandistas del marxismo-leninismo tradicional, sin embargo, los ultranacionalistas en la URSS creen apasionadamente en su causa eslavófila, y tiene uno la sensación de que la alternativa fascista no es algo que allí se haya desvanecido por completo.

La Unión Soviética, por tanto, se encuentra en un punto de bifurcación del camino: puede comenzar a andar por el que Europa occidental demarcó hace cuarenta y cinco años, un camino que ha seguido la mayor parte de Asia, o puede consumar su propia singularidad y permanecer estancada en la historia. La decisión que adopte será muy importante para nosotros, dados el tamaño y el poderío militar de la Unión Soviética; porque esta potencia seguirá preocupándonos y disminuirá nuestra conciencia de que ya hemos emergido al otro lado de la historia.

V

La desaparición del marxismo-leninismo, primero en China y luego en la Unión Soviética, significará su muerte como ideología viviente de importancia histórica mundial. Porque si bien pueden haber algunos auténticos creyentes aislados en lugares como Managua, Pyongyang, o en Cambridge, Massachusetts, el hecho de que no haya un solo Estado importante en el que tenga éxito socava completamente sus pretensiones de estar en la vanguardia de la historia humana. Y la muerte de esta ideología significa la creciente *Common Marketization* de las relaciones internacionales, y la disminución de la posibilidad de un conflicto en gran escala entre los Estados.

Esto no significa, por motivo alguno, el fin del conflicto internacional *per se.* Porque el mundo, en ese punto, estaría dividido entre una parte que sería histórica y una parte que sería poshistórica. Incluso podrían darse conflictos entre los Estados que todavía permanecen en la historia, y entre estos Estados y aquellos que se encuentran al final de la historia. Se mantendrá también un nivel elevado y quizás creciente de violencia étnica y nacionalista puesto que estos impulsos aún no se han agotado por completo en algunas regiones del mundo poshistórico. Palestinos y kurdos, sikhs y tamiles, católicos irlandeses y valones, armenios y azerbaijaníes seguirán manteniendo sus reclamaciones pendientes. Esto implica que el terrorismo y las guerras de liberación nacional continuarán siendo un asunto importante en la agenda internacional. Pero un conflicto en gran escala

tendría que incluir a grandes Estados aún atrapados en la garra de la historia, y éstos son los que parecen estar abandonando la escena.

El fin de la historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana. Lo que siento dentro de mí, y que veo en otros alrededor mío, es una fuerte nostalgia de la época en que existía la historia. Dicha nostalgia, en verdad, va a seguir alentando por algún tiempo la competencia y el conflicto, aun en el mundo poshistórico. Aunque reconozco su inevitabilidad, tengo los sentimientos más ambivalentes por la civilización que se ha creado en Europa a partir de 1945, con sus descendientes en el Atlántico Norte y en Asia. Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha.■

FRANCIS FUKUYAMA Francis Fukuyama, ex analista de la Corporación Rand, actualmente es subdirector de planificación política del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Las opiniones expresadas por Fukuyama en este artículo no reflejan las de la Corporación Rand ni de algún organismo del gobierno norteamericano.

Pensando sobre el fin de la historia diez años después

Este verano se cumple el décimo aniversario de la publicación de mi artículo *The end of history?* en The National Interest, y con ese motivo se me ha pedido que escriba una retrospectiva sobre mi hipótesis original. Desde que se publicó el artículo, mis críticos han exigido con regularidad que reconsidere mi opinión de que la historia se ha terminado, con la esperanza de que me retracte. Para ellos, expondré mi balance final: nada de lo que ha sucedido en la política o la economía mundiales en los últimos diez años contradice, en mi opinión, la conclusión de que la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual.

Las situaciones más graves en ese periodo han sido la crisis económica de Asia y el aparente estancamiento de la reforma en Rusia. Pero, a pesar de que estos sucesos constituyen lecciones políticas muy interesantes, son, al fin y al cabo, corregibles mediante la política y no suponen un fracaso sistemático del orden liberal que prevalece en el mundo.

Por otra parte, el argumento que utilicé para demostrar que la historia es direccional, progresiva y que culmina en el moderno Estado liberal, tiene un defecto fundamental, pero sólo uno de los cientos de analistas que discutieron *The end of history* ha comprendido su verdadera debilidad: la historia no puede terminar, puesto que las ciencias de la naturaleza actuales

no tienen fin, y estamos a punto de alcanzar nuevos logros científicos que, en esencia, abolirán la humanidad como tal.

Buena parte del debate inicial sobre *The end of history* fue una absurda cuestión de semántica, ya que muchos lectores no comprendieron que yo estaba haciendo referencia a la historia en su sentido hegeliano y marxista de evolución progresiva de las instituciones políticas y económicas humanas. Mi razonamiento era que la historia entendida de esa forma está dirigida por dos fuerzas básicas: la evolución de las ciencias naturales y la tecnología, que establece las bases para la modernización económica, y la lucha por el reconocimiento, que, en última instancia, exige un sistema político que reconozca los derechos humanos universales. Al contrario que los marxistas, yo afirmaba que este proceso de evolución histórica no culminaba en el socialismo, sino en la democracia y en la economía de mercado.

La tesis se ha atacado tan frecuente e implacablemente que a estas alturas es difícil imaginar que haya algún punto de vista desde el que no se haya criticado The end of history. A comienzos de los noventa se hacían muchas conjeturas sobre las diversas alternativas de la política mundial; alternativas que, en opinión de muchos observadores, más que acercarse, se alejaban de la democracia liberal. La preocupación más persistente hacía referencia al nacionalismo y al conflicto étnico, una perspectiva comprensible a la vista de los conflictos en la antigua Yugoslavia, Ruanda, Somalia y otros puntos negros. Aunque también se han considerado rivales posibles de la democracia liberal otros regímenes políticos como la teocracia islámica, el autoritarismo blando asiático o incluso el neobolchevismo.

Los acontecimientos de la segunda mitad de los noventa -con las agitaciones financieras que dieron lugar a la crisis económica asiática, el aparente estancamiento de la reforma democrática en Rusia y la inestabilidad que repentinamente se ha manifestado en el sistema financiero mundial- han sido en muchos aspectos más amenazadoras para la hipótesis del final de la historia que los primeros. Después de todo, yo nunca planteé que todos los países alcanzarían una democracia a corto plazo, sólo que

había una lógica de evolución en la historia humana que conduciría a los países más avanzados hacia la democracia y los mercados liberales. Por tanto, el hecho de que algunos países como Serbia o Irán hayan quedado fuera de este proceso evolutivo no sirve como argumento en contra. La actual crisis de Kosovo, por trágica que sea, no es un acontecimiento histórico mundial que vaya a modelar para siempre las instituciones fundamentales. Por otra parte, si se demostrara que la locomotora de la evolución del cambio histórico se había roto, habría que replantearse la idea de que la historia es progresiva. Pero, a pesar de las penurias y los reveses sufridos por México, Tailandia, Indonesia, Corea del Sur y Rusia, como resultado de su integración en la economía mundial, no se está produciendo, como afirma George Soros, una "crisis general del capitalismo".

Hay al menos dos razones importantes para el progreso indefinido de la mundialización. En primer lugar, no hay una alternativa de modelo de desarrollo viable que prometa mejores resultados, ni siquiera tras la crisis de 1997-1998. En particular, los acontecimientos de los diez últimos años han desacreditado aún más al principal competidor de la mundialización, el denominado "modelo de desarrollo asiático". La crisis económica que golpeó Asia ha demostrado la vacuidad del autoritarismo blando asiático, porque pretendía basar su legitimidad en el avance económico, y eso le hizo vulnerable en los periodos de crisis.

La segunda razón por la que no es probable que se invierta el sentido de la mundialización está relacionada con la tecnología. La mundialización actual está respaldada por la revolución en la tecnología de la información que ha llevado el teléfono, el fax, la radio, la televisión y la Internet a los rincones más remotos de la Tierra. Estos cambios dan autonomía a los individuos y son profundamente democratizadores en muchos niveles. Ningún país puede hoy en día desconectarse de los medios de comunicación mundiales o de las fuentes de comunicación exteriores; las tendencias que se inician en un rincón del mundo se copian rápidamente a miles de kilómetros de distancia. Aquellos que creyeron encontrar el principal punto flaco de la teoría del final de la historia en los acontecimientos políticos y económicos de los últimos diez años hacen leña de un árbol equivocado.

El principal defecto de *¿El final de la historia?* se encuentra en el hecho de que la ciencia puede no tener fin, pues rige el proceso histórico, y estamos en la cúspide de una nueva explosión de innovaciones tecnológicas en las ciencias de la vida y en la biotecnología. El periodo transcurrido desde la Revolución Francesa ha sido testigo de diferentes doctrinas que esperaban superar los límites de la naturaleza humana mediante la creación de un nuevo tipo de ser humano, que no estuviera sometido a los prejuicios y limitaciones del pasado.

El rotundo fracaso de estos experimentos a finales del siglo XX nos mostró los límites del constructivismo social y refrendó un orden liberal y basado en el mercado, apoyado en verdades evidentes sobre "la naturaleza y el Dios de la naturaleza". Pero a lo mejor las herramientas de los constructivistas del siglo XX, desde las primeras socializaciones de la infancia y el psicoanálisis hasta la agitprop y los campos de trabajo, son sencillamente demasiado burdos como para alterar efectivamente el substrato natural de la conducta humana.

El carácter abierto de las actuales ciencias naturales indica que la biotecnología nos aportará en las dos generaciones próximas las herramientas que nos van a permitir alcanzar lo que no consiguieron los ingenieros sociales del pasado. En ese punto, habremos concluido definitivamente la historia humana porque habremos abolido los seres humanos como tales. Y entonces comenzará una nueva historia poshumana.■

FRANCIS FUKUYAMA Diario El País (Madrid, España) Jueves 17 junio 1999 Nº 1140

Seguimos en el fin de la historia

Una serie de analistas han afirmado que la tragedia del 11 de septiembre demuestra que yo estaba absolutamente equivocado cuando dije, hace más de una década, que habíamos llegado al fin de la historia. El coro comenzó casi inmediatamente, con George Will, que afirmó que la historia había vuelto de sus vacaciones, y Fareed Zakaria, que declaró el fin del fin de la historia.

A primera vista resulta absurdo, e insultante para la memoria de aquellos que murieron el 11 de septiembre, declarar que este ataque sin precedentes no alcance el nivel de hecho histórico. Pero la forma en que yo utilicé la palabra historia, o, mejor dicho, Historia, era distinta: se refería al avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el capitalismo.

Mi observación, hecha en 1989, en la víspera de la caída del comunismo, era que este proceso de evolución parecía estar llevando a zonas cada vez más amplias de la Tierra hacia la modernidad. Y que si mirábamos más allá de la democracia y los mercados liberales, no había nada hacia lo que podíamos aspirar a avanzar; de ahí el final de la historia. Aunque había zonas retrógradas que se resistían a este proceso, era difícil encontrar un tipo de civilización alternativa que fuera viable en la que la gente quisiera de verdad vivir, tras haber quedado desacreditados el socialismo, la monarquía, el fascismo y otros tipos autoritarios de gobierno.

Este punto de vista ha sido discutido por mucha gente, y quizá el más coherente haya sido Samuel Huntington. Él alegó que, más que avanzar hacia un único sistema global, el mundo permanecería enfangado en un "choque de civilizaciones", donde seis o siete grandes grupos culturales coexistirían sin converger y constituirían las nuevas líneas de fractura del conflicto global. Dado que el ataque perpetrado con éxito contra el centro del capitalismo mundial se debió evidentemente a extremistas islámicos contrarios a la existencia misma de la civilización occidental, los observadores han estado colocando mi hipótesis sobre "el fin de la historia" en una situación de enorme inferioridad con respecto al "choque"" de Huntington.

Yo creo que en el fondo sigo teniendo razón. La modernidad es un poderoso tren de mercancías que no descarrilará por los acontecimientos recientes, por muy dolorosos y sin precedentes que hayan sido. La democracia y los mercados libres seguirán expandiéndose a lo largo del tiempo como los principios dominantes de la organización en gran parte del mundo. Pero merece la pena pensar en el auténtico alcance del desafío actual.

Siempre he creído que la modernidad tiene una base cultural. La democracia liberal y el libre mercado no funcionan en todo tiempo y en todo lugar. Donde mejor funcionan es en sociedades con ciertos valores cuyos orígenes pueden no ser enteramente racionales. No es casualidad que la democracia liberal moderna surgiera primero en el Occidente cristiano, dado que la universalidad de los derechos democráticos se puede interpretar muchas veces como una forma secular de la universalidad cristiana.

La cuestión principal planteada por Samuel Huntington es si las instituciones de la modernidad, como la democracia liberal y el libre mercado, funcionarán sólo en Occidente o si su atractivo es lo suficientemente amplio como para permitirlas abrirse camino en las sociedades no occidentales. Yo creo que es así. La prueba está en los avances que han experimentado la democracia y el libre mercado en regiones como Asia oriental, Latinoamérica, la Europa ortodoxa, el sur de Asia e incluso África. La prueba está también en los millones de

inmigrantes del Tercer Mundo que todos los años votan con sus pies por vivir en las sociedades occidentales y que acaban por asimilar los valores de Occidente. El flujo de personas que se mueve en dirección contraria, y el número de los que quieren hacer saltar por los aires a Occidente hasta donde puedan, es, en comparación, insignificante.

Pero parece que hay algo en el Islam, o por lo menos en las versiones fundamentalistas del Islam, que ha predominado en los últimos años, y que hace que las sociedades musulmanas sean especialmente resistentes a la modernidad. De todos los sistemas culturales contemporáneos, el mundo islámico es el que tiene menos democracias (sólo Turquía) y no incluye ningún país que haya hecho la transición del Tercer al Primer Mundo a la manera de Corea del Sur o Singapur.

Hay muchos pueblos no occidentales que prefieren el componente económico y tecnológico de la modernidad y esperan conseguirlo sin tener que aceptar igualmente la política democrática o los valores culturales de Occidente (por ejemplo, China y Singapur). Hay otros a los que les gusta tanto la versión política como la económica de la modernidad, pero simplemente no dan con la forma de alcanzarlas (Rusia es un ejemplo). Para ellos, la transición a la modernidad al estilo occidental puede ser larga y dolorosa. Pero no hay ninguna barrera cultural insuperable que pueda evitar que finalmente lleguen allí, y ellos constituyen las cuatro quintas partes de la población mundial.

El Islam, en cambio, es el único sistema cultural que parece producir con regularidad gente que, como Osama Bin Laden o los talibanes, rechaza la modernidad de pies a cabeza. Esto suscita la pregunta de hasta qué punto son representativas estas personas de la gran comunidad musulmana, y si su rechazo es de alguna forma inherente al Islam. Porque si aquellos que la rechazan son algo más que marginales lunáticos, entonces Huntington tiene razón y vamos hacia un conflicto prolongado que se hace peligroso en virtud de su capacitación tecnológica.

La respuesta que los políticos de Oriente y Occidente han venido dando desde el 11 de septiembre es que los que simpatizan con los terroristas son una 'pequeña minoría' de musulmanes, y que la inmensa mayoría está

sobrecogida por lo que ha sucedido. Es importante para ellos decir esto para evitar que los musulmanes como grupo se conviertan en blancos del odio. El problema es que el odio y el disgusto por Estados Unidos y lo que representa están mucho más extendidos que todo eso.

Está claro que el grupo de personas dispuestas a ir en misiones suicidas y a conspirar activamente contra Estados Unidos es pequeño. Pero la simpatía hacia ellas se pudo manifestar en un primer sentimiento de alegría maligna ante la visión de las torres que se desmoronaban, un sentimiento inmediato de satisfacción al ver que Estados Unidos tenía lo que se había merecido, seguidos después, y sólo después, por unas manifestaciones de desaprobación puramente formales. Si medimos por este rasero, la simpatía por los terroristas es una característica de mucho más que una 'pequeña minoría' de musulmanes, y se extiende desde las clases medias de países como Egipto hasta los que emigran a Occidente.

Esta aversión y odio más amplios parecen representar algo más profundo que una mera oposición a las políticas estadounidenses como el apoyo a Israel o el embargo contra Irak, e incluir un odio por la sociedad subyacente. Después de todo, hay mucha gente en el mundo, incluso muchos estadounidenses, que están en desacuerdo con las políticas de Estados Unidos, pero eso no les lanza a paroxismos de rabia y de violencia. Ni tampoco es cuestión necesariamente de ignorancia sobre la calidad de vida en Occidente. El secuestrador suicida Mohamed Atta era un hombre culto de una familia bien de Egipto que había vivido y estudiado en Alemania y Estados Unidos durante varios años. Quizá, como han especulado muchos analistas, el odio nace de un resentimiento hacia el éxito de Occidente y el fracaso musulmán.

Pero, en lugar de psicoanalizar el mundo musulmán, tiene mucho más sentido preguntarse si el Islam radical constituye una alternativa seria a la democracia liberal occidental para los propios musulmanes. (No hace falta decir que, a diferencia del comunismo, el Islam radical no tiene prácticamente ningún atractivo en el mundo contemporáneo, excepto para aquellos que son culturalmente islámicos).

Para los propios musulmanes, el Islam político ha resultado ser mucho más atractivo en abstracto que en la realidad. Tras 23 años de gobiernos religiosos fundamentalistas, la mayoría de los iraníes, y en especial casi todos los menores de 30 años, querrían vivir en una sociedad mucho más liberal. Los afganos que han vivido bajo el régimen talibán sienten más o menos lo mismo. Todo el odio contra Estados Unidos cosechado a golpe de tambor no se traduce en un programa político viable que pueda ser seguido por las sociedades musulmanas en los años venideros.

Seguimos estando en el fin de la historia porque sólo hay un sistema de Estado que continuará dominando la política mundial, el del Occidente liberal y democrático. Esto no supone un mundo libre de conflictos, ni la desaparición de la cultura como rasgo distintivo de las sociedades. (En mi artículo original señalé que el mundo poshistórico seguiría presenciando actos terroristas y guerras de liberación nacional).

Pero la lucha que afrontamos no es el choque de varias culturas distintas y equivalentes luchando entre sí como las grandes potencias de la Europa del XIX. El choque se compone de una serie de acciones de retaguardia provenientes de sociedades cuya existencia tradicional sí está amenazada por la modernización. La fuerza de esta reacción refleja la seriedad de la amenaza. Pero el tiempo y los recursos están del lado de la modernidad, y no veo hoy en Estados Unidos ninguna falta de voluntad de prevalecer.■

FRANCIS FUKUYAMA Publicado en el diario The Wall Street Journal, septiembre 2001

El ultimo hombre en una botella

Porqué el “fin de la historia” estaba fundamentalmente equivocado

Si reorientamos nuestra perspectiva desde la política y la economía contemporáneas hacia temas más filosóficos, veremos que existen desarrollos que se perciben a simple vista sobre el final del siglo XX y que podrían acabar definitivamente con la historia humana, pero no de la manera que yo sugería en El fin de la Historia y el último hombre. Allí yo argumentaba que la direccionalidad y el carácter progresivo de la historia humana había sido impulsado por el despliegue de la moderna ciencia natural. La energía del vapor, los ferrocarriles y la producción maquínica crearon la Era Industrial e hicieron posible la aparición del estado centralizado, burocrático y racional de Max Weber, del cual la Unión Soviética ha sido un ejemplo extremo. Por otra parte, el pasaje de una sociedad industrial a una postindustrial estableció un conjunto muy diferente de condiciones económicas, en el cual las manufacturas dan lugar a los servicios, los requisitos educativos se elevan sustancialmente, la inteligencia relega la producción material a un segundo plano, la tecnología

y la innovación tecnológica lo penetran todo, y la complejidad de la vida económica aumenta en forma exponencial.

El socialismo, al menos en la forma de planificación centralizada que se practicó en los países ex comunistas, no puede sobrevivir bajo las condiciones postindustriales. Las razones fueron delineadas hace cincuenta años en un artículo ya clásico de Friedrich von Hayek[19]. En una economía moderna, la mayor parte de la información que se genera es de carácter local y requiere al mismo tiempo del manejo de conocimientos tecnológicos cada vez más avanzados. Es el obrero que trabaja en la planta fabril atornillando el panel de la puerta de un auto quien sabe cuándo éste tiene una falla, y no el gerente que permanece sentado en las oficinas centrales de la corporación; del mismo modo, es el director con un título en ingeniería, antes que el jefe del partido, quien comprende los requerimientos para la construcción de la fábrica.

Los sistemas económicos que canalizan los procesos de toma de decisiones a través de agencias centralizadas se sobrecargan a sí mismos con obligaciones que son catastróficos cuellos de botella. El aumento de la complejidad económica y técnica, y la clase de conocimiento local y táctico que se requiere para manejar esta complejidad, impone casi inevitablemente un alto grado de descentralización en el proceso de toma de decisiones económicas, el cual significa una confianza mayor en los mercados.

El cambio desde estructuras de autoridad centralizadas, jerárquicas y burocráticas hacia otras más participativas en las que el poder y la autoridad se hallan más ampliamente distribuidos, ha caracterizado no sólo ala política sino también a las firmas privadas en la economía. Del mismo modo que la sobrecentralización de la toma de decisiones en Alemania del Este o en la ex Unión Soviética ahogó la innovación, también la sobrecentralización y la sobreburocratización de las grandes compañías como IBM y AT&T dañó seriamente su capacidad para competir contra empresas más pequeñas y flexibles.

En lo que a esto se refiere, la revolución de la información en marcha ha tenido un gran impacto en la política global y adelantó la llegada del fin de la Historia. Mientras que las principales tecnologías de finales del siglo

XIX y principios del XX -desde las petroquímicas hasta los automóviles y desde la energía nuclear hasta las armas- alentaron las escalas jerárquicas y la centralización, las tecnologías de finales del siglo XX parecen alentar la flexibilización y la descentralización. La llegada de información barata y omnipresente ha tenido un profundo efecto democratizador; es mucho más difícil para las estructuras jerárquicas de varios tipos, desde los gobiernos a los sindicatos pasando por las corporaciones, usar su control sobre la información para manipular a aquellos sobre quienes ejercen su autoridad. No se trata de un mero accidente, entonces, que los regímenes autoritarios comenzaran a caer en todo el mundo justo cuando la economía global comenzó a dirigirse hacia la era de la información.

Sin embargo, la economía no es la única fuerza que impulsa el progreso de la historia humana. En paralelo opera la lucha por el reconocimiento; esto es, el deseo de todos los seres humanos de que acuellas personas que los rodean les reconozcan su dignidad fundamental. El fin de la historia y el último hombre argumentaba que Kant y Hegel habían acertado al afirmar que la única forma racional de reconocimiento era el reconocimiento universal, y que donde mejor se producía era en un estado liberal moderno que garantizaba un conjunto de derechos humanos fundamentales. En última instancia, este argumento se sustentaba en cierta noción de naturaleza humana: para Hegel los seres humanos no buscan simplemente fines económicos y no se contentan con la simple prosperidad material; su satisfacción depende de manera crítica de lo que Platón llamó thymos, la parte espiritual del alma que busca el reconocimiento de su dignidad. El defecto del socialismo consistió en algo más que la Falta de habilidad para crear industrias que pudieran fabricar semiconductores: al crear una dictadura que pisoteaba la dignidad de los ciudadanos en tanto individuos, falló en no crear las condiciones de igualdad de reconocimiento que son la base necesaria para una sociedad justa.

La posibilidad de que nos hallemos ante el fin de la Historia puede surgir sólo bajo dos circunstancias. La primera es que exista algo así como la naturaleza humana. Si los seres humanos son infinitamente maleables, si la cultura puede superar a la naturaleza en moldear los impulsos y las

preferencias humanas básicas, si todo nuestro horizonte cultural está socialmente construido, entonces no existe claramente ningún conjunto particular de instituciones políticas y económicas -y ciertamente tampoco las democrático liberales- de las que se pueda decir en los términos de Kojeve que sean "completamente satisfactorias". El marxismo asumió un alto grado de plasticidad: si los seres humanos parecían egoístas, materialistas y demasiado preocupados por la familia, los amigos y su propiedad, era sólo porque la sociedad burguesa así los había hecho. Para Marx el hombre era un "ser de la especie', con reservas ilimitadas de altruismo hacia la humanidad como tal. Parte del proyecto marxista en las ya existentes sociedades socialistas fue crear un "nuevo hombre soviético". El socialismo no zozobró porque se dio de frente contra la pared de la naturaleza humana: Ios seres humanos no podían ser forzados a ser diferentes de lo que eran, y todas Ias características que supuestamente habían desaparecido bajo el socialismo, como la etnicidad y la identidad nacional, reaparecieron después de 1989 con toda la furia.

La segunda condición para el fin de la Historia, como señalé al principio de este artículo, sería un fin de la ciencia. Los americanos suelen pensar que la innovación tecnológica es una cosa buena, y que aquellos que la cuestionan son ludditas que se interponen en el camino del progreso[20]. Y con seguridad, las tecnologías que han surgido como las dominantes a finales del siglo XX, en particular aquellas relacionadas con la información, parecen ser relativamente benignas y capaces de sustentar un orden mundial más democrático. Si de algún modo se nos pudiera asegurar que la innovación tecnológica futura asumirá estas mismas características, entonces quizás podríamos decir que tenemos el conjunto adecuado de instituciones políticas y económicas. Pero eso no es posible, y ciertamente nos encontramos en el punto más alto de una nueva explosión en la innovación tecnológica que nos forzará a repensar los principios básicos. Porque del mismo modo en que el siglo XX fue el siglo de la física, cuyos productos más prototípicos fueron la bomba atómica y el transmisor, el siglo XXI promete ser el siglo de la biología.

De algún modo, es posible ver la revolución biotecnológica como una mera continuación de la revolución que se vino produciendo en las ciencias de la vida a lo largo de los últimos 150 años, una revolución que nos ha traído vacunas contra la viruela y la poliomielitis, incrementando de una manera espectacular las expectativas de vida; la gran revolución en la agricultura y otros beneficios innumerables. Pero el descubrimiento de la estructura del ADN de Watson y Crick abrió una frontera mucho más lejana en la conquista humana de la naturaleza, y la clase de desarrollos que pueden llegar a darse en las dos próximas generaciones harán empalidecer a los primeros avances. Para dar sólo un ejemplo, ya no está tan claro que exista un límite a la expectativa de vida. Recientes investigaciones sobre las células de tallo (células que existen en embriones que no se han diferenciado todavía formando los distintos órganos del bebé) sugieren que el envejecimiento y la degeneración celular son procesos genéticamente controlados que pueden ser deliberadamente puestos en funcionamiento o desactivados. Ahora algunos investigadores piensan que podría lograrse que los seres humanos vivan normalmente doscientos o trescientos años, quizás más aún, con un alto grado de salud y actividad.

El resultado más radical de la actual investigación en biotecnología es su potencial para cambiar la propia naturaleza humana. Si definimos la naturaleza humana como una distribución estadística de las características genéticamente controladas de una población, entonces la así llamada investigación de línea germinal del futuro diferirá de la tecnología médica del pasado en su potencial para alterar la naturaleza humana afectando no sólo al individuo al cual se le aplica, sino a toda su descendencia. La implicancia final de esto es que la biotecnología podrá lograr lo que las ideologías radicales del pasado, con sus técnicas increíblemente crudas, eran incapaces de conseguir: generar un nuevo tipo de ser humano.

Muchos de los defensores de la biotecnología argumentarán que esta clase de observación es indebidamente dramática y alarmista. El propósito de la investigación en biotecnología es terapéutico: apunta a sacar a la luz lo que ahora es claramente comprendido como los fundamentos genéticos de enfermedades como el cáncer de mama, el mal de Alzheimer y la

esquizofrenia, y proveer sus curas. Puede argumentarse que la investigación línea germinal simplemente conduce a esta forma de terapia a su conclusión lógica: si la propensión a una enfermedad yace en una característica genéticamente heredable, ¿qué tiene de malo diseñar y realizar una intervención genética para eliminar esa propensión en las generaciones presentes y futuras que puedan padecerla? El hecho de que no exista una respuesta clara a esta última pregunta sugiere -tal como ha señalado el especialista en biotecnología Leon Kass- la principal razón por la cual será tan difícil resistirse a la biotecnología en el futuro: cualquier consecuencia potencialmente negativa de la manipulación genética estará íntimamente vinculada a sus beneficios positivos, que serán obvios y mensurables. Muchas personas argumentan que podemos trazar una línea clara entre la terapia y el mejoramiento de la especie, y que podemos reservar la ingeniería genética para la primera. Pero cuando se trata de trazar límites en zonas grises, es mas fácil decirlo que hacerlo. Existe un consenso general acerca de que ciertas condiciones, como la esquizofrenia, son patológicas; el problema es que no existe consenso sobre qué es la salud. Si se puede aplicar la hormona del crecimiento a un niño que sufre enanismo, ¿por qué no a uno que está en el límite de su altura "normal"? Y si es legítimo dársela a este último ¿por qué no a aquel que, estando en el promedio de altura normal, quiere recibir los claros beneficios de tener una altura aún mayor?

Tomemos otro ejemplo. Supongamos que decidimos que realmente no nos gusta tanto el hombre joven promedio. Existe un creciente cúmulo de datos estadísticos que sugiere que las propensiones a la violencia y la agresión son genéticamente heredadas y que son mucho más características de los hombres que de las mujeres. Esto proviene de una amplia variedad de fuentes: desde el hecho de que la gran mayoría de crímenes en cualquier cultura son cometidos por hombres jóvenes, hasta recientes investigaciones que sugieren una continuidad en la agresión de los grupos masculinos desde los ancestros primates hasta el hombre actual[21]. Pero si la propensión a la violencia es controlada por los genes, entonces ¿por qué no intervenir para corregirla? Aún cuando la propensión a la violencia pudiera considerarse natural, hay pocas personas que estén dispuestas a defender la violencia

instintiva como una condición saludable. Ya existe un conjunto creciente de investigaciones criminológicas, muchas de las cuales provienen de los estudios de mellizos en la genética del comportamiento, que sugieren que la propensión al crimen puede ser heredada y posiblemente, en el futuro, se la localice en genes específicos que poseen ciertas personas específicas. La investigación en este área se ha empantanado en una gran pelea sobre lo políticamente correcto, ya que muchas personas sospechan y temen que la investigación también intentará relacionar la propensión al crimen con la raza. Pero llegará un momento en que será posible separar el tema de la violencia del tema de la raza, cuando debamos afrontar directamente la pregunta: ¿en que consiste la salud? Porque poseeremos la tecnología que nos permitirá criar gente menos violenta o gente curada de su propensión hacia la conducta criminal.

Aquellos que creen que esto suena a ciencia ficción no han estado prestando atención a lo que ha venido ocurriendo últimamente en las ciencias de la vida. Lo que alguna vez puede llegar a lograrse a través de la terapia genética ya está siendo posible por la neurofarmacología. La terapia con drogas difiere de la terapia genética en la medida en que sus efectos no son heredables, pero su impacto afecta el mismo plano fundamental del comportamiento humano. Tomemos como ejemplo dos de las drogas más conocidas y controvertidas que actúan directamente sobre el sistema neurológico, metilfenidato (vendida bajo la marca Ritalina)[22] y fluoxetina (mejor conocida como Prozac)[23]. La Ritalina es usada para tratar lo que se ha dado en llamar síndrome de déficit de atención con o sin hiperactividad (ADHD), más comúnmente asociado con jóvenes que no pueden estarse quietos en clase. El Prozac y sus parientes son antidepresivos. La Ritalina trabaja inhibiendo la recaptación del cerebro de un neurotransmisor clave, la dopamina, mientras que el Prozac trabaja inhibiendo la recaptación de otro neurotransmisor importante, la serotonina.

Ambas, la Ritalina y el Prozac, han sido descriptos como drogas maravillosas y han dado ganancias enormes a sus fabricantes, los laboratorios Novartis y Eli Lilly. Existen numerosos casos en los cuales niños con muchos problemas de disciplina, violentos o agresivos, han sido

efectivamente sedados con la Ritalina y reintegrados alas aulas. De igual modo, el Prozac y similares han sido en larga medida responsables de la muerte del psicoanálisis, por ser tan efectivos en el tratamiento de pacientes en un estado de depresión severa. La Ritalina es usada hoy en día por tres millones de niños en Estados Unidos; las enfermeras que suministran dosis diarias de Ritalina se han vuelto moneda corriente en muchas escuelas. De la misma manera, el Prozac y sus similares son prescriptos para más de 35 millones de pacientes en todo el país. Y como en el caso de la Ritalina, se ha creado un culto a su alrededor, en el que sus acérrimos partidarios ofrecen un vehemente testimonio acerca de sus efectos terapéuticos.

Sin embargo, estas drogas han sido objeto de una violenta controversia por su potencial para alterar el comportamiento. Los críticos de la Ritalina, incluyendo muchos médicos, creen que de ninguna manera la ADD y la ADHD sean realmente enfermedades; mientras que algunos casos de hiperactividad son claramente patológicos, en mucho otros a las personas con ese comportamiento en otra época se las hubiera caracterizado simplemente como animadas o de buen humor[24]. Claro, como la Ritalina se prescribe mucho más a los niños que a las niñas, algunos críticos llegan al punto de decir que la droga es usada para evitar que los niños se comporten como niños, es decir, que es usada no para tratar el comportamiento patológico sino el normal, que a los padres y maestros agobiados les parece inconveniente o estresante. El efecto de la Ritalina en el cerebro es similar a aquel que produce una cantidad de anfetaminas y por supuesto la cocaína[25]. Las historias de los efectos de la Ritalina con frecuencia hacen que se parezca a la droga soma que se administra a los ciudadanos en la novela *Un mundo feliz* de Aldous Huxley para hacerlos pasivos y conformistas.

El Prozac y similares acarrean potenciales consecuencias de mayor importancia porque afectan los niveles de serotonina en el cerebro. La serotonina está íntimamente ligada a los sentimientos de autoestima y dignidad, y en los primates juega un papel importante en la competencia por el estatus jerárquico. Los chimpancés sienten un pico de serotonina cuando consiguen el estatus de macho alfa: al regular los niveles de serotonina en sus cerebros, los científicos pueden reordenar las jerarquías de dominio en

las colonias de los chimpancés. Debido a que las mujeres tienen una tendencia mayor a sufrir de depresión que los hombres, el Prozac es ampliamente usado por ellas y ha sido elogiado en libros como Nación Prozac de Elizabeth Wurtzel. Como la Ritalina, la droga tiene usos que son incuestionablemente terapeúticos; pero una cantidad desconocida de sus millones de usuarios está buscando lo que Peter Kramer llama "farmacología cosmética".

Los lectores perspicaces habrán notado las palabras"autoestima" y "dignidad" en el párrafo anterior. En la interpretación del mundo hegeliano-kojeviana, la lucha por el reconocimiento de la dignidad humana o la valía no es meramente incidental en los asuntos de los hombres; es el motor mismo que conduce el proceso histórico. Para Hegel la Historia comienza cuando dos seres humanos se trenzan en una batalla hasta la muerte por el reconocimiento. Esto es, que demuestran que están dispuestos a arriesgar sus vidas no por la ganancia material, sino por el reconocimiento intersubjetivo de su dignidad por otra conciencia. El deseo insatisfecho por el reconocimiento crea las varias formas de orden político que han existido en la historia humana; señorío y esclavitud, la conciencia infeliz, y finalmente el estado homogéneo universal en el cual todos los ciudadanos finalmente reciben un reconocimiento racional y por lo tanto igual, por sus dignidades.

Esta descripción hegeliana de la Historia tiene varios problemas; empezando por el hecho de que los primates no humanos aparentemente luchan por el reconocimiento también, y terminando con el hecho de que el reconocimiento equitativo provisto por una democracia liberal moderna quizás no sea tan "completamente satisfactorio" como Kojeve sostiene. Y sin embargo es difícil observar la vida política y no comprender que ciertamente se ha centrado siempre en las luchas por el reconocimiento. Pero de repente la industria farmacéutica global en su enorme inventiva nos ha proporcionado un desvío: en vez de luchar por el reconocimiento por medio de la dolorosa construcción de un orden social más justo, en vez de buscar superar al sí mismo con todas sus ansiedades y limitaciones, como todas las generaciones pasadas hicieron, ¡ahora nosotros tan sólo nos

tragamos la píldora! Nos confrontamos, de algún modo, con el Ultimo Hombre en la botella de Nietzsche: la falta de respeto que enfrentamos, la insatisfacción con nuestra situación actual, que ha sido el sustento de la Historia como tal, de repente desaparecen, no como resultado de la democracia liberal, sino porque súbitamente hemos descubierto cómo alterar esa pequeña parte de la química cerebral que era desde un primer momento la fuente del problema.

Existe una satisfactoria simetría en los efectos de la Ritalina y del Prozac: el primero convierte a los niños en menos niños; el segundo supera las desventajas de ser mujer. Juntos nos conducen imperceptiblemente hacia la clase de ser humano andrógino que ha sido el objetivo igualitario de la política sexual contemporánea. Como dijo el Zaratustra de Nietzsche acerca del Ultimo Hombre: "todo el mundo quiere ser el mismo, todo el mundo es el mismo". Uno se pregunta cómo habrían sido las carreras de genios atormentados como Blas Pascal o Nietzsche mismo si hubieran nacido de padres norteamericanos y hubieran tenido a su alcance Ritalina y Prozac desde una temprana edad.

Estos desarrollos en neurofarmacología son sólo un anticipo de lo que vendrá en el próximo siglo. Parece casi inevitable que vayamos a desarrollar la habilidad de manipular la línea germinal misma, y por lo tanto cambiar de una vez y para siempre el conjunto de comportamientos genéticamente controlados que han caracterizado ala raza humana desde la así llamada Era de Adaptación Evolutiva, cuando los seres humanos vivían en sociedades recolectoras-cazadoras. Las potenciales consecuencias tanto para la política como para la moral no deberían ser subestimadas. Porque hoy en día cualquier entendimiento que pudiéramos tener sobre arreglos políticos justos o de un orden moral universal están en definitiva basados en la comprensión de la naturaleza humana. Hasta el extremo de que la naturaleza es algo que nos es dado no por Dios o por nuestra herencia evolutiva sino por el artificio humano, entonces estamos entrando en el

propio reino de Dios con todos los terribles poderes del mal y del bien que tal entrada implica.

Fragmento del artículo publicado en la Revista The National Interest, Washington, verano de 1999.

El Gobierno Global y Las Revoluciones Paralelas

En la actualidad están ocurriendo dos revoluciones al mismo tiempo, una en tecnología de la información (TI) y la otra en biología. De las dos, la primera es más visible pero la segunda, una revolución de la ciencia básica más que de la tecnología, es probable que por último demuestre ser mucho más fundamental. Posiblemente estas revoluciones paralelas interactúen de modos que vayan a tener implicancia en la gobernabilidad global.

Como hemos visto, la revolución TI ha tenido efectos beneficiosos para causar el Fin de la Historia minando las jerarquías autoritarias y distribuyendo más ampliamente el poder. En la imaginación popular la TI es vista como algo bueno para las democracias, bueno para la economía, y (si uno es norteamericano) bueno para Estados Unidos también porque somos nosotros quienes dominamos la industria TI global. La biotecnología, por otra parte, al mismo tiempo que tiene efectos incuestionablemente beneficiosos, es considerada por muchos legos como más sospechosa. En Europa en general y en Alemania en particular, el legado Nazi ha hecho que las personas sean mucho más precavidas en relación a la investigación genética y la manipulación. Los alemanes han prohibido actividades como la investigación de línea germinal, y se han enzarzado en disputas con las compañías norteamericanas de biotecnología como Monsanto acerca de los alimentos genéticamente alterados. Como ya sugerí, en el futuro habrá desarrollos más radicales y, por 'lo tanto, más preocupantes.

Suponiendo que en algún momento en el futuro decidamos parar, prohibir o incluso desacelerar el desarrollo de ciertas tecnologías biológicas nuevas, digamos, por ejemplo, la clonación humana, ¿podremos hacerlo? La ortodoxia prevaleciente en el mundo de la TI dice que, primero, es ilegítimo imponer límites políticos a la investigación científica o al desarrollo tecnológico y, en segundo lugar, que incluso si quisiéramos establecer límites estos no podrían ser puestos en práctica.

El punto de vista normativo que sostiene que no deberíamos intentar controlar a la ciencia tiene un número de fuentes, incluyendo una indiscutida aceptación de muchos científicos del proyecto Baconiano-cartesiano de una ciencia natural moderna, la perspectiva libertaria que se ha vuelto dominante en la ultima generación y la natural tendencia de los americanos a tener un visión optimista sobre el futuro. Esta visión ha sido fuertemente reforzada por lo que se ha percibido como el éxito de la TI en apoyar valores políticos tales como el individualismo y la democracia. Los intentos por controlar el uso de la TI, por ejemplo la prohibición de la pornografía en internet, como intentó la Comunnications Decency Act (Ley de Decencia en las Comunicaciones) de 1996, han sido ridiculizados y tratados como puritanos y anticuados.

Existen por supuesto usos de la TI que incluso sus propulsores más libertarios no tratarán de defender, como la pornografía infantil y la difusión de la información sobre el armado de bombas. Entonces es ahí cuando el segundo argumento entra en escena, es decir, que si uno quisiera controlar los usos de la tecnología, no sería posible hacerlo. Insisto, la TI ha sido particularmente susceptible a esta línea de argumentación, porque contrariamente a ¡a tecnología de armas nucleares, no premia a las economías de escala. La naturaleza descentralizada de la tecnología de la información y la característica de no respetar fronteras que es inherente a las comunicaciones modernas, fomenta la globalización y crea una situación donde es virtualmente imposible para cualquier estadonación controlar los usos de la TI por sí mismo dentro de sus límites fronterizos. Estados como Singapur o la República Popular China, que han tratado de controlar el disenso político en Internet, se han dado cuenta de que esa

lucha se les ha hecho muy cuesta arriba. Los intentos franceses de hacer obligatorio el uso del idioma francés en los sitios de la web dentro de sus fronteras han sido más ridículos que efectivos. Cualquier esfuerzo actual para imponer controles sobre el uso de la TI requiere un nivel de gobierno global que no existe en la actualidad y es políticamente muy poco probable que en el futuro vayan a existir.

Los mismos problemas se presentarán en cualquier intento por controlar la biotecnología. Los beneficios de la biotecnología serán tan grandes y tan evidentes para tanta gente que las reservas morales sobre sus desventajas -que en mi opinión son mucho menos serias que aquellas para la TI- tenderán a dejarlas de lado como prejuicios sin fundamento. Los ejemplos de la Ritalina y el Prozac son instructivos en este respecto: en la década pasada se lanzó una gran revolución en el control del comportamiento social sin bombos y platillos y sin debate, impulsada por el exclusivo interés de las compañías farmacéuticas privadas. Además, los esfuerzos por controlar la biotecnología se toparán con los mismos obstáculos que los intentos por controlar la TI. La globalización significa que cualquier estado soberano que busque imponer límites a, digamos, la clonación o la creación de bebes de diseño, no podrá hacerlo; las parejas que se enfrenten a una prohibición del Congreso de los Estados Unidos, por ejemplo, podrían ir discretamente a las islas Cayman o a México para que les clonen sus hijos. Incluso más aún, la competencia internacional podría inducir a las naciones a dejar de lado sus reparos: si un país o región del mundo estuviera produciendo individuos genéticamente superiores gracias a sus leyes laxas sobre la biotecnología, habría presión de los otros países para ponerse a la par. El modo de pensar libertario y la ausencia de mecanismos internacionales de gobierno, que parecían apropiados para la revolución TI en buena medida benevolente podrían ser menos apropiadas para, una revolución biotecnológica más siniestra. Pero a esa altura, los esfuerzos para cerrar la puerta pueden llegar a ser infructuosos.

Conclusiones

Es por supuesto imposible predecir el curso futuro del desarrollo tecnológico, por mucho que "el Fin de la Historia" fuera atacado por ser un ejercicio en futurología, ése nunca fue su propósito. La biotecnología puede resultar no ser tan poderosa como he sugerido, o puede ocurrir que la revulsión moral hacia la ingeniería genética demuestre ser tan fuerte que los desarrollos en esa dirección sean parados en seco (nadie, después de todo, está presionando para construir armas nucleares personales, a pesar de que es tecnológicamente posible). Aquellos que intentaron encontrar la falla clave del "Fin de la Historia" en los acontecimientos políticos y económicos de la década pasada erraban el tiro. No hay nada, como ya he dicho, que haya ocurrido en la política mundial desde el verano de 1989 que invalide el argumento original: la democracia liberal y el mercado hoy en día siguen siendo las únicas alternativas realistas para cualquier sociedad que quiera formar parte del mundo moderno. El defecto clave del "Fin de la Historia" se halla en un nivel completamente diferente. La posibilidad de tal fin depende de la existencia de una antropología humana que esté basada en la naturaleza. El período que comenzó con la Revolución Francesa ha visto el ascenso de diferentes doctrinas que esperaban superar los límites de la naturaleza humana por medio de la creación de una nueva clase de ser humano, uno que no estaría sujeto a los prejuicios y limitaciones del pasado. El fracaso de esos experimentos a finales del siglo XX nos enseñó los límites del constructivismo social y refrendó un orden liberal basado en

el mercado sustentado en las verdades autoevidentes sobre la "Naturaleza y la Naturaleza de Dios". Pero podría ser que las herramientas que los construccionistas sociales del siglo XX usaron, desde la temprana socialización de los niños y el psicoanálisis hasta la propaganda de agitación y los campos de trabajo forzado, fueran simplemente demasiado crudos para alterar efectivamente el sustrato natural de la conducta humana. El carácter abierto de la ciencia natural moderna sugiere que dentro de las próximas dos generaciones dispondremos del conocimiento y la tecnología que nos permitirá lograr lo que los ingenieros sociales no pudieron hacer en el pasado[26]. A esa altura, habremos abolido definitivamente la Historia Humana porque habremos abolido a los seres humanos como tales. Y entonces una nueva historia posthumana comenzará.■

FRANCIS FUKUYAMA

Occidente puede resquebrajarse

Osama Bin Laden, Al Qaeda, los talibanes y el islamismo radical en general, representan para las democracias liberales un desafío ideológico en cierto modo mayor que el que representó el comunismo. Pero, a largo plazo, es difícil imaginar el islamismo como una alternativa real de gobierno en las sociedades del mundo actual. No sólo su atractivo para los no musulmanes es muy limitado sino que tampoco responde a las aspiraciones de la gran mayoría de los propios musulmanes. Ha quedado claro que, en los países que han tenido recientemente experiencia de lo que es vivir bajo una teocracia musulmana -Irán y Afganistán-, ésta ha terminado siendo enormemente impopular. Si bien los fanáticos islamistas en posesión de armas de destrucción masiva representan, a corto plazo, una seria amenaza, a largo plazo, en lo que a la batalla de las ideas respecta, la amenaza no provendrá jamás de ellos. Los ataques terroristas del 11-S han significado un importante giro, pero al final, la modernización y la globalización seguirán siendo los principios estructurantes fundamentales de la política mundial. Lo que sí ha surgido es una cuestión importante: la de saber si 'Occidente' es realmente un concepto coherente. Tras el 11-S hubo en todo el mundo muchas manifestaciones espontáneas de apoyo a Estados Unidos y los Gobiernos europeos se alinearon inmediatamente con él en su 'guerra contra el terrorismo'.

Pero una vez que quedó clara la total dominación militar de Estados Unidos con la expulsión de Al Qaeda y los talibanes de Afganistán, el

antiamericanismo volvió a surgir.

Cuando en enero de 2002, Geaorge Bush denunció en su discurso del Estado de la Unión a Irak, Irán y Corea del Norte como el 'eje del Mal', no fueron sólo los intelectuales europeos sino también los políticos y, la opinión pública en general, quienes empezaron a criticar a Estados Unidos en una amplia variedad de frentes.

¿Qué pasó para que así fuera? Se suponía que el fin de la historia señalaba la victoria de los valores e instituciones occidentales - no sólo estadounidenses- lo que hacía de la democracia liberal y de la economía de mercado las únicas opciones viables. La guerra fría se había desarrollado mediante unas alianzas basadas en los valores comunes de libertad y democracia, pero desde entonces, se ha abierto un inmenso foso entre la concepción del mundo estadounidense y la europea, y el sentimiento de compartir los mismos valores se debilita progresivamente. ¿Sigue teniendo sentido el concepto de Occidente en esta primera década del siglo XXI? ¿Dónde se sitúa la línea divisoria de la globalización: entre Occidente y el resto del mundo, o entre Estados Unidos y el resto del mundo?

Los temas que, desde el discurso del 'eje del Mal', ponen de manifiesto las entre Estados Unidos y Europa giran fundamentalmente en torno al unilateralismo estadounidense frente a la legislación internacional. Es bien sabida la lista de las críticas de los europeos a la política estadounidense: la retirada de la Administración Bush del protocolo de Kyoto sobre el calentamiento del planeta, su negativa a ratificar el Pacto de Río sobre la biodiversidad, su retirada del Tratado ABM, y la prosecución de una defensa con misiles, su oposición a la prohibición de las minas antipersonas, el trato dado a los prisioneros de Al Qaeda en la bahía de Guantánamo, su rechazo a nuevas claúsulas fricciones supuesto respecto a la guerra biológica y, más recientemente, su oposición a la creación de una Corte Penal Internacional. Pero el acto más grave de unilateralismo estadounidense, es, para los europeos, el anuncio por parte de la Administración Bush de su intención de cambiar el régimen en Irak, incluso invadiendo el país en solitario.

El discurso del 'eje del Mal' marcó un hito en la política exterior estadounidense, que pasó de ser una política de disuasión a ser una política de prevención activa del terrorismo. Esta doctrina fue ampliamente desarrollada en el discurso que Bush pronunció en Westpoint, el mes de junio, en el que declaró que 'la guerra contra el terror no debe ganarse desde un punto vista defensivo', para continuar diciendo que 'debemos dar la batalla al enemigo, deshacer sus planes y enfrentarnos a sus peores amenazas antes de que surjan. Hemos entrado en un mundo en el que la única vía para lograr la seguridad es la vía de la acción'. Europa está en la posición de instaurar un orden internacional que se base en unas reglas adaptadas al mundo de la posguerra fría. Ese mundo, libre de conflictos ideológicos agudos y de un enfrentamiento militar a gran escala, deja mucho más espacio al consenso, al diálogo y la negociación como vías de solucionar los conflictos. A los europeos les escandaliza la anunciada adopción de una política frente a los terroristas o los Estados que los apoyan casi ilimitada en el tiempo y en la que sólo Estados Unidos decidirá cuándo y dónde utilizar la fuerza. Ello plantea una importante cuestión de principios que, con toda seguridad, provocará que las relaciones trasatlánticas sigan siendo un tema neurálgico en los próximos años. No se trata de s un desacuerdo sobre los principios de la democracia liberal, sino sobre los límites de la legitimidad liberal democrática.

Los estadounidenses están inclinados a considerar que no hay legitimidad democrática más allá del Estado-nación constitucional y democrático. Si las organizaciones internacionales tienen legitimidad es porque unas mayorías democráticas debidamente constituidas se la han conferido mediante un proceso contractual negociado. Y las partes contratantes pueden retirarles esa legitimidad en cualquier momento. No hay legislación ni organización internacional con existencia independiente de ese tipo de acuerdo voluntario entre Estados-nación soberanos.

Los europeos, por el contrario, están inclinados a creer que la legitimidad democrática está relacionada con la voluntad de una comunidad mucho más amplia que un Estadonación individual. Dicha comunidad internacional no

orden mundial constitucional y democrático, pero

toma cuerpo concreto en un único transmite la legitimidad a unas instituciones internacionales ya existentes que se considera que la encarnan en parte. Así, las fuerzas de paz en la ex-Yugoslavia no son simplemente fruto de unos acuerdos intergubernamentales ad hoc, sino la expresión moral de la voluntad de la comunidad internacional en su más amplio sentido y de los principios en los que se basa. Alguien podría verse tentado a decir que la testaruda defensa de la soberanía nacional como la practicada por el senador Jesse Helms es sólo característica de una parte de la derecha estadounidense, y que la izquierda es tan internacionalista como lo son los europeos. Sería bastante cierto en el ámbito de la política exterior y de seguridad, pero totalmente falso en lo que respecta al aspecto económico del liberalismo internacional. Así, la izquierda no confiere a la OMC ni a ningún otro organismo en este sector un estatus especial desde el punto de vista de la legitimidad. Desconfía mucho de la OMC que, en nombre del libre comercio, elude la legislación sobre medio ambiente o la legislación laboral. En estos temas, se muestra tan celosa de la soberanía democrática como Elms.

La UE representa una población de 375 millones de personas con un PNB de cerca de 10 billones de dólares, frente a una población de 280 millones y un PNB de 7 billones de doláres de EE UU. Aunque Europa podría gastar en defensa el mismo dinero que EE UU, ha optado por no hacerlo y apenas gasta en conjunto 130.000 millones de dólares. El incremento del gasto de defensa que pidió Bush para estados Unidos tras el 11-S, es superior que todo el gasto de defensa de Reino Unido. A pesar del giro conservador que Europa ha dado en el 2002, ningún candidato de la derecha ha hecho campaña a favor de un fuerte incremento del presupuesto de defensa.

Si bien la capacidad de los europeos para desarrollar su potencial de poder está en gran medida limitada por los problemas que el actual sistema de toma de decisiones de la UE plantea a la hora de una acción colectiva, el no crear un poder militar más útil es claramente una opción política. Por otra parte, las diferencias que separan Estados Unidos del resto de los países

democráticos en lo referente al Eestado de bienestar, el crimen, la educación o la política exterior son una constante. Estados Unidos es claramente más antiestatalista, más individualista, más favorable al laissez-faire, y más igualitario que otras democracias.

Los europeos consideran que la violenta historia de la primera mitad del siglo XX es consecuencia directa de un ilimitado ejercicio de la soberanía nacional. La casa común que los europeos están edificando desde los años 50 tiene deliberadamente el objetivo de imbricar esas soberanías en múltiples estratos de reglas, normas y regulaciones a fin de impedir que se vuelvan a descontrolar. Pese a que la Unión Europea podría convertirse en un mecanismo de aglutinación que proyectara su poder más allá de las fronteras de Europa, lo que la mayoría de los europeos espera de ella es que trascienda a la política de poder.

Muchos estadounidenses consideran que, tras el 11-S, el mundo es fundamentalmente más peligroso. Que, si posee armamento nuclear, un dirigente como Sadam Husein se lo pasará a los terroristas, y que ello constituye una amenaza para toda la civilización occidental. La gravedad de dicha amenaza ha provocado la nueva doctrina de anticipación y la voluntad de Estados Unidos de utilizar la fuerza de modo unilateral en todo el mundo. Por el contrario, muchos europeos piensan que los atentados del 11-S constituyen un acontecimiento aislado, y que Osama Bin Laden tuvo mucha suerte y dió en el blanco. Pero, según ellos, hay pocas probabilidades de que Al Qaeda tenga un éxito similar en el futuro, dado el estado de máxima alerta y las medidas defensivas y preventivas establecidas a partir del 11-S. Los europeos consideran también que el riesgo de que Sadam Husein entregue armas nucleares a los terroristas es mínimo, que es posible disuadirle de que lo haga y que, por lo tanto, no es necesaria la invasión de Irak. Finalmente, tienden a pensar que los terroristas musulmanes no representan una amenaza para Occidente en general, sino que está muy centrada en Estados Unidos, debido a la política que este país lleva a cabo Oriente Próximo y en la región del Golfo.

Las diferencias de criterio que han aparecido entre Estados Unidos y Europa en el 2002 no son simplemente un problema pasajero provocado por

el estilo de la Administración Bush, o por la situación mundial tras el 11-S. Es el reflejo de la existencia de una concepción diferente de la legitimidad democrática en el seno de una civilización occidental más amplia.

Este texto ha sido adaptado por el International Herald Tribune de una conferencia pronunciada por F. Fukuyama en el Center for Independent Studies de Sydney.

La globalización es aún muy superficial

Cuando en 1992 apareció el libro El fin de la historia y el último hombre, del cientista político estadounidense Francis Fukuyama, inmediatamente se produjo un revuelo en los círculos intelectuales de todo el mundo. Realmente provocador resultó para muchos pensadores su tesis de que la historia habría acabado. Esto porque, según Fukuyama, la caída del comunismo y el triunfo a escala mundial del liberalismo político y de la economía de mercado han traído como consecuencia el que ya no exista espacio para nuevas grandes batallas ideológicas.

Como especialista en la relación entre democratización y política económica internacional, desde su cátedra en la George Manson University, Fukuyama ha centrado sus estudios en el rol de la cultura y el capital social en la vida económica moderna. En la siguiente entrevista, el profesor de ascendencia japonesa analiza el impacto que ha tenido sobre la economía, la cultura y la política, el fenómeno que más ha marcado este fin de milenio: la globalización.

P. ¿Hasta qué punto ha sido realizada la globalización?

R. En muchos aspectos, la globalización es aún muy superficial. Aunque se ha hablado mucho sobre el punto, la verdad es que la economía global todavía es muy limitada. Creo que el verdadero estrato de la

globalización está restringido a los mercados de capital. En la mayoría de las otras áreas, las instituciones siguen siendo intensamente locales.

El comercio, por ejemplo, es predominantemente regional: los asiáticos comercian mayoritariamente con asiáticos, los latinoamericanos lo hacen mayoritariamente con latinoamericanos. Incluso en regiones más desarrolladas. Así, el comercio intraeuropeo representa prácticamente el 60 % de todo el comercio europeo. Esta limitación regional es cierta en todas partes, muchas compañías son predominantemente nacionales y los gobiernos continúan siendo muy nacionales. Los mercados de consumo no son sólo nacionales, pero éstos se están segmentando, yendo más allá de las regiones, en tanto la educación de los consumidores mejora.

P. ¿Existen aspectos de la globalización que pueden llevar a una homogeneización aún mayor?

R. Creo que simultáneamente va a ocurrir una homogeneización y una afirmación de las identidades culturales. En términos de las instituciones económicas y políticas, las culturas son cada vez más homogéneas, puesto que no existen muchas alternativas. Ya no es posible tener un cierto nacionalismo económico "peronista" o un cierto tipo de socialismo. Dada la naturaleza de la economía global, sólo existe una cierta cantidad de maneras en que un sistema político o económico puede ser organizado, ser viable y competitivo. Para llegar a ser una sociedad avanzada, un país tiene que ser democrático y tiene que estar conectado al mercado global. En relación con esto, existe una mayor homogeneización de las instituciones y de las ideologías. En el nivel cultural, no está claro que la homogeneización proceda tan rápido. En cierto sentido, existe una resistencia a la homogeneización cultural.

P. ¿Cree usted que la homogeneización podrá ocurrir en un nivel más profundo?

R.Podría suceder que la cultura finalmente se homogeneice, al igual que las instituciones políticas, pero pienso que será un proceso más lento. Mucha gente cree que, porque tenemos una avanzada tecnología de las comunicaciones y porque se proyecta mundialmente la cultura global de la televisión, esto podría llevar la homogeneización a un nivel cultural más

profundo. Creo que ha ocurrido exactamente lo contrario. Por ejemplo, actualmente es probable que exista una mayor desconfianza y un énfasis mayor en las diferencias entre las culturas de los Estados Unidos y Asia que hace 40 años. En los Œ50 y en los Œ60, Asia miraba a los Estados Unidos como un modelo de modernización. Ahora, los asiáticos observan la decadencia urbana estadounidense y el debilitamiento de la familia y sienten que Estados Unidos ya no es un modelo atractivo. La tecnología de las comunicaciones ha permitido, tanto a asiáticos como estadounidenses, mirarse más claramente, y al final resulta que tienen sistemas de valores muy distintos.

P. ¿Pueden las corporaciones globales tener un efecto de homogeneización sobre la cultura?

R. Creo que existe una cultura global del consumidor que ha sido esparcida por compañías como McDonald's y la Coca Cola. Sin embargo, si se mira debajo de la superficie y se le pregunta a la gente de diferentes países en dónde tienen puestas sus lealtades, cómo valoran sus familias o cómo evalúan a la autoridad, uno se encuentra con enormes diferencias. Cuando se examina una cultura determinada, se le presta mucha atención a aspectos como el tipo de bienes de consumo que la gente compra, pero eso es muy superficial. En realidad, una cultura consiste en profundas normas morales que afectan la manera en cómo la gente se vincula entre sí.

P. ¿Podría aclarar un poco más el punto?

R.En mi segundo libro, Confianza: las virtudes sociales y la creación de la prosperidad, una de las tesis centrales dice que estas calidades profundas, las llamadas normas morales, definen la actividad económica. Por ejemplo, en la cultura china la familia es central y limita las transacciones de negocios a la familia extendida. Este hecho tiene muchas consecuencias. Significa que los negocios en China tienden a no ser muy grandes, probablemente porque ellos se resisten a tener “managers” que no son familiares. También significa que es muy difícil construir instituciones que permanezcan más allá de dos o tres generaciones. En el ejemplo de China, la cultura es la que empuja a la economía.

P. ¿Qué es lo que constituye a estas identidades culturales más profundas?

R. Obviamente, el lenguaje, la religión y la raza son importantes componentes de la identidad local. Mi interés particular tiene que ver con lo que llamo redes de confianza. Creo que para comprender realmente cómo operar en cualquier región del mundo, se necesita conocer las redes de confianza que se dan en esa área. Una vez que se ha establecido una relación de confianza, puede iniciarse una relación de negocios. Por ejemplo, en muchos países de Latinoamérica, muchas de las empresas más grandes son casi siempre controladas por un grupo de familias. Obviamente, las oportunidades de negocios dependerán de la comprensión que se tenga de cómo están entretejidas esas redes sociales. Las únicas personas que entienden bien cómo funcionan son los autóctonos. Es por eso que los "outsiders" encuentran difícil tener negocios en países en donde no tienen relaciones sociales preexistentes y en donde no se tiene el grado esperado de transparencia.

P. ¿Existen atributos humanos universales que crucen las culturas y las naciones?

R. Sí. El deseo por el progreso material es obviamente una tendencia universal. Creo que existe una cantidad de evidencias que indica que el deseo de intercambiar en el mercado es también un atributo universal. En aquellos lugares en que no es practicado el intercambio mercantil, casi siempre es el Estado o alguna otra forma de autoridad de gobierno la que lo impide.

P. ¿Podría dar ejemplos?

R. El libro de Hernando de Soto sobre Perú otorga un buen ejemplo. El texto muestra el tremendo deseo de los campesinos peruanos pobres, que se han mudado a Lima, para intercambiar. Los campesinos no pueden establecer un negocio formal porque les lleva hasta 25 días obtener un permiso y una gran cantidad de dinero les es necesaria para coimear a los funcionarios. Para poder realizar intercambios mercantiles, ellos han creado una enorme economía informal, la cual incluso tiene su propio sistema judicial.

P. ¿Qué ocurre con el espíritu emprendedor?

R. También se puede argumentar muy bien a favor de la universalidad del espíritu emprendedor. Incluso, durante los últimos años, el Banco Mundial ha abogado por el concepto de micropréstamos. Antes, su política había sido prestarles a los bancos centrales y a grandes instituciones. Sin embargo, un examen más cerrado de las redes sociales reveló que la verdadera energía emprendedora se encuentra a un nivel más bajo. Un ejemplo de esto son los servicios de taxi y transporte informales que se han creado en muchos países. En Sudáfrica, el gobierno garantizaba el monopolio del transporte a unas pocas compañías, pero éstas fracasaron al satisfacer la demanda. Así, los servicios de taxi informales se convirtieron en la fuente de ingresos más grande para los negros durante el apartheid.

P. ¿Llevará la globalización al desarrollo de otros universales culturales?

R. Creo que existe un conjunto de atributos culturales que deben acompañar a la modernización económica. Estos incluyen un mayor grado de individualismo, entendido en el sentido de que la gente debe ser evaluada más por sus logros que por su status heredado. Lo que me preocupa de las recientes discusiones sobre la globalización es que se piensa que ésta va a ser más homogeneizadora de lo que es en realidad. De hecho, creo que tendrá el efecto contrario. Québec es un ejemplo, ahí existe mucha división por el tema de la separación. Creo que nadie habría pensado en separarse sin la existencia del Nafta y sin la modernización económica de los 60. Actualmente, Québec está más integrada a la economía estadounidense que con el resto de Canadá. Si llegan a separarse, no les costará nada en términos económicos. La prosperidad aparejada con la globalización les permite a las culturas enfatizar sus rasgos propios.

P. ¿Pueden las culturas mejorar al interactuar y al adaptarse a otras?

R. Ciertos aspectos de la cultura de Estados Unidos fueron adoptados de otras partes del mundo.

La cultura estadounidense ha mejorado gracias a la suma cultural y a la adaptación más que en otros lugares. De alguna manera, esto distorsiona las percepciones de los estadounidenses. Ellos suelen mirar su experiencia y

creer que el proceso será igual de fácil en otras partes. Creo que ello no será tan simple. Incluso, en un país similar a los Estados Unidos como Francia, esta suerte de suma cultural será más complicada. Conozco bastante bien ese país y lo que me llama la atención es lo diferente que es a los Estados Unidos. Durante años intentaron la privatización. Ello generó un fuerte rechazo entre los trabajadores y el gobierno cambió su posición. En cambio, la mayoría de los estadounidenses cree que la privatización es la futura tendencia en las políticas públicas.

P. ¿Qué rol juega la tecnología de la información en la globalización?

R. Soy bastante escéptico respecto de la aseveración de que la tecnología por sí sola posibilitará la globalización. El problema es la confianza. Mi percepción es que la confianza es esencial en las relaciones de negocios. La gente genera confianza al interactuar y, a través de esto, se familiarizan con las identidades del otro, con su comportamiento, honestidad y capacidad de realizar ciertas especificaciones. Es muy difícil proveer esa información a través de una red digital.

P. ¿Por qué?

R. Existe un estudio, hecho a mediados de los 60, que examinó el impacto de las telecomunicaciones en el volumen de las transacciones comerciales y se concluyó que existía una relación muy débil. Así, los negocios transatlánticos estaban fuertemente correlacionados con los viajes aéreos, puesto que muchos tratos no podían ser consumados sin establecer una relación social. Mediante el comercio digital, la gente es técnicamente capaz de llevar a cabo transacciones, pero sin el valor adicional de una relación de confianza. Lo que la globalización requiere no es sólo tecnología en red, sino la creación de una serie de servicios que posibiliten la comunicación de información necesaria para la confianza.

P. ¿Llevará la globalización a grandes cambios políticos?

R. Existe una correlación entre el nivel de desarrollo económico de un país y el éxito de la democracia. Recientemente, se hizo un estudio que examinó las transiciones a la democracia en varias naciones. Una vez que se llega a un PIB per cápita de US$ 6. 000 -en valores de 1992-, no hay ningún país que llegue a la democracia que haya vuelto al autoritarismo. La

globalización y el desarrollo del capital no producen automáticamente democracias. Sin embargo, el nivel de desarrollo económico resultante de la globalización conduce a la creación de sociedades complejas con una poderosa clase media. Son ellas las que facilitan la democracia.

Pero existen casos, como China, en que, a pesar de la fuerte modernización económica, no ocurre lo mismo en términos de apertura política.

Autores como Samuel Huntington han dicho que China va a desarrollarse radicalmente durante las dos próximas generaciones sin que sus instituciones políticas lleguen a ser similares a las de los Estados Unidos. Huntington no cree que el desarrollo llevará a la gente a demandar participación política, liberalización de la prensa y otras libertades. No me compro ese argumento. Creo que habrá importantes cambios políticos como resultado del desarrollo económico.

P. ¿Cómo cambiará la globalización la relación entre los Estados y los ciudadanos?

R.En realidad, el área en dónde la tecnología de la información va a tener probablemente un vasto efecto es en las relaciones de los ciudadanos con el Estado. Existen muchos actores no estatales y transnacionales que no existían en el pasado -grupos ambientalistas, por ejemplo. Uno de mis colegas hizo un estudio de este fenómeno en México, durante la rebelión de Chiapas. El gobierno mexicano iba a responder a la manera usual, reprimiéndola militarmente. Sin embargo, las organizaciones internacionales de derechos humanos fueron capaces de movilizarse rápidamente, usando faxes, correo electrónico y otras tecnologías. Estas organizaciones fueron capaces de "meter" a los indios de Chiapas en la televisión para que contaran su versión. El gobierno mexicano decidió entablar negociaciones con los indígenas debido a la enorme publicidad. A futuro, probablemente, veremos más de estos casos.

P. ¿Es la globalización un eufemismo de "americanización"?

R. Creo que lo es, y es por eso que a muchas personas no le gusta. Creo que debe ser "americanización" porque, en algunos aspectos, Estados Unidos es la sociedad capitalista más avanzada del mundo, y sus

instituciones representan el lógico desarrollo de las fuerzas del mercado. Si son las fuerzas de mercado las que empujan la globalización, es inevitable que la "americanización" acompañe a la globalización. Sin embargo, creo que el modelo estadounidense que otras culturas están adoptando es de los Estados Unidos de hace dos o tres generaciones. Cuando se piensa en globalización y modernización, muchos piensan en los Estados Unidos de los 50 y 60. No están pensando en los Estados Unidos de los disturbios de Los Ángeles y de O. J. Simpson. La cultura que exportamos en los 50 y en los 60 era idealizada. Realmente presentaba un paquete muy atractivo. La cultura que exportamos ahora es cínica y un modelo bastante menos atractivo para que sea seguido por otras naciones.■

PAVLOS PAPADOPOULOS Este texto ha sido adaptado por el International Herald Tribune de una conferencia pronunciada en el Center for Independent Studies de Sydney.

Francis Fukuyama: una presentación

Uno de los deportes más patéticos practicados con asiduidad por los intelectuales ibéricos con vocación tardía de comisario político es el desprestigio de lo que llaman "pensamiento único" o "globalizador", que se ha convertido en un tópico barato, fácil de manipular y apto para cualquier simplificación. La frase de Nietzsche: "no pensarás", que él consideraba un mandamiento cristiano se ha vuelto hoy el dogma de fe "antiglobalizador". Sugerir que (hipotéticamente) Fukuyama pueda tener (algo de) razón equivale a la herejía intelectual más atroz que pueda cometer sociólogo o politólogo alguno. Y, sin embargo, la globalización (liberal), sin ser ninguna panacea, es lo mejor que le ha ocurrido al (antes) llamado Tercer Mundo. El nivel de vida aumenta en forma espectacular cuando un país pobre toma medidas liberalizadoras integrales y desciende cuando cae en el proteccionismo. El hecho está repetidamente demostrado, para espanto de elites universitarias. Pero negarse a asumir los hechos tiene bastante que ver con lo que en el mundo ibérico y latinoamericano se tiene por "ser un intelectual". Las páginas que siguen son para "espíritus libres", capaces de pensar sin demonizar. Como uno anda curado de espantos y tiene unos antecedentes democráticos en regla que pasan por donde hay que pasar (incluyendo la cárcel franquista), supongo que me permitirán decir que en Fukuyama, como en tantos otros pensadores políticos (gremio muy dado a lo mesiánico), hay bueno, malo y regular. Pero sería absurdo negar la solvencia de las dos ideas más atrevidas que ha propuesto: el fin de la

historia y el papel de la confianza (Trust) y del capital social en las sociedades democráticas. Que ambas ideas puedan ser matizadas y leídas en clave menos enfática de lo que propone su autor, no disminuye su importancia cultural. Y en todo caso, han sido un referente que debe ser discutido, pero no ninguneado.

La tesis del fin de la historia

Es la menos nueva de las tesis sociológicas que se puedan imaginar. Los cristianos y los marxistas, entre otros, también habían supuesto que la historia acabaría, justo al imponerse universalmente sus tesis. Pero ambos movimientos fracasaron y, tal vez por eso, van hoy de la mano en la teología de la liberación. En el primer caso, el fin de la historia se producía, porqué Cristo aparece como "la última palabra del Padre", es decir, el Acontecimiento definitivo, tras del cual nada importante puede suceder. En la hipótesis marxista, lo que termina es la prehistoria: la llegada del Comunismo –formulación teológica, que tanto tiene que ver con el Juicio Final– significaba la fraternidad universal y el fin de la miseria (¡caramba, quien lo dijera!) por extinción de la propiedad privada.

Que un neoliberal como Fukuyama (y hay que recordar que, estrictamente, no es ni tan siquiera neoliberal, sino comunitarista) suponga que la historia acaba, significa, simplemente, ponerse en línea con una profecía vieja como el mundo. Si algo le sobra a la hipótesis del fin de la historia es, precisamente "historicismo". A un liberal solvente, la historia no le parece un criterio digno para juzgar nada. Desde Hume el pensamiento liberal sabe que lo contrario de cualquier "materia de hecho" es plenamente posible. En consecuencia, la historia podría haber sido perfectamente distinta de lo que fue y –más aúnpodría no haber ocurrido en absoluto y ser poco menos que una justificación interesada y a posteriori de algunos prejuicios políticos. El liberalismo es un sistema filosófico indeterminista

(precisamente porque asume la libertad como criterio) y no acepta "juicios históricos" de ningún tipo. Que la historia la escriban los vencedores ya demuestra, por lo demás, que no es un criterio muy científico.

Como todas las profecías, el hecho de que se acaba la historia sólo podría ser falsado, puestos a ser rigurosos, si uno visitase la Tierra el día que se desintegre el planeta. En todo caso, va para largo. Pero no es absurdo afirmar que la historia puede detenerse durante siglos. En Europa estuvo, en lo fundamental, quieta y parada (gracias a Carlos Martel) desde el siglo VII al siglo XI de la era cristiana. Y en muchas tribus africanas, se detuvo por milenios hasta llegar lo que (por cierto, abusivamente) se llama "colonialismo". En fin, si algo ya ha sucedido, puede volver a suceder.

Para Fukuyama el argumento es obvio: la sociedad liberal es la que ha dado más libertad para más gente y durante más tiempo continuadamente. Por lo tanto, es de suponer que los miembros de sociedades no liberales tendrán tendencia a exigir a los gobiernos cada vez mayores libertades públicas. Es "la victoria del vídeo". Además, ¿dónde hay que buscar otra alternativa? ¿En la Cuba castrista? ¿En las guerrillas islámicas?… No parece que el pueblo soberano esté por la labor. El argumento que esgrime puede parecer poco heroico pero es obvio.

No entraré tampoco en la discutible coherencia filosófica de la idea con relación a Hegel. En cualquier caso es normal que la idea que la historia se acaba pueda ser recibida con desazón en Latinoamérica (donde la historia tal vez ni siquiera ha empezado) pero peores son les mesianismos diversos que se han intentado (peronismo, aprismo, castrismo y otros monstruos de la razón) que, por el momento, sólo han producido hambre y miseria.

Contra lo que dicen algunos intelectuales latinoamericanos el fin de la historia no es que "el tiempo se jubila" ni que "mañana es el otro nombre del hoy". En una sociedad del fin de la historia seguirían sucediendo cosas (por ejemplo, se podría desarrollar y extender una tecnología que diese más presencia en los mercados a más gente hoy marginada) pero continuaría viva la contradicción ecológica, por lo menos. Simplemente, se dispondría de criterios consensuados (eficiencia empresarial, mercado…) para gestionar las nuevas contradicciones. Lo que terminaría es, de manera clara,

la idea de la “peculiaridad cultural” con la que algunas oligarquías criollas (y sus hijos universitarios radicalizados) justifican su dominio cultural. Ninguna “peculiaridad cultural” puede justificar la miseria. Y echarle la culpa a Estados Unidos de las miserias del (llamado) Tercer Mundo es de una indigencia cultural tremenda. Hay criterios objetivos (eficiencia, tecnología, etc.) que pueden explicar la situación sociopolítica de una manera objetiva. Y que funcionan. Muy por encima: conviene recordar que –con o sin fin de la historia– esos criterios son en la práctica los que se aplican ya en todas partes.

La tesis del fin de la historia puede leerse de –por lo menos– cinco maneras distintas, que intentaré resumir:

1. Como profecía: no pasa de ser una expresión de un deseo y es imposible de justificar. Nadie sabe si, por ejemplo, la contradicción ecológica puede ser resuelta exclusivamente con instrumentos liberales o si, llegado un cierto extremo, convendrá usar otros mecanismos. Lo peor del argumento de Fukuyama es, precisamente, que él tiende a presentarlo en una forma profética, evidentemente ingenua.

2. Como constatación del fracaso histórico de las sociedades antiliberales o preliberales: ese es un hecho obvio. Hoy las utopías se han vuelto siniestras. Y además de derechas. La tecnología es mucho más revolucionaria que la utopía. Que el liberalismo no sea el cielo cristiano, no significa que desde el margen se haya ofrecido nada que pueda dar una vida mejor. La sociedad civil ha demostrado ser más eficaz que el Estado burocrático (y que las utopías caribeñas) para resolver los problemas de la gente.

3. Como hipótesis psicológica: según la cual la necesidad de reconocimiento que todo humano lleva implícita se gestiona mejor en una sociedad liberal, donde la competencia y la diversidad que genera el libre mercado dan más opciones al libre desarrollo de la personalidad. Ese es un terreno resbaladizo (por hobbesiano) pero no es una hipótesis despreciable, ni necesariamente errónea. El liberalismo da muchas más oportunidades de triunfo a más gente porque abre más ámbitos de competencia que los sistemas cerrados o de partido único.

4. Como hipótesis según la cual la sociedad evolucionará hacia la extensión del liberalismo de manera irreversible: no pasa de ser un piadoso deseo. O un optimismo histórico no necesariamente bien fundado. Es, por lo menos, arriesgado suponer que los atavismos culturales (a veces milenarios) cederán ante el esfuerzo liberador. Por mucho que Fukuyama suponga que "no hay bárbaros a las puertas" puede suceder un "choque de civilizaciones" como el imaginado por S.P. Huntington que impida el éxito de las fuerzas liberales, por ejemplo, en el mundo árabe o en China.

5. Como observación del hecho que hay un vocabulario que ya no sirve para explicar la historia: ese es, me parece, el mayor interés de la tesis del fin de la historia. Lo que termina no son "los hechos" históricos sino el vocabulario (fundamentalmente marxista) a través del que se había escrito el relato histórico. De la misma manera que nadie usaría seriamente el vocabulario de la historia medieval, usar hoy conceptos marxistas se ha vuelto anacrónico. La explotación no se da en términos de clase social y los factores ideológicos no pueden ser considerados "infraestructurales" (palabrota que nadie sabe qué significa). La creación de significado en la sociedad del conocimiento, deja el marxismo a la altura de la alquimia.

En el fondo, y comparado con Samuel P. Huntington, Fukuyama es un optimista histórico. Sería la extensión de la Ilustración, es decir, el progreso de la dignidad humana y de la racionalidad, lo que nos conduciría al liberalismo y al fin de la historia. Un ecologista, por ejemplo, no estaría tan esperanzado. Para Huntington, "el mundo se ordenará sobre las civilizaciones o no se ordenará en absoluto. Fukuyama, en cambio cree que todas las civilizaciones acabarán por seguir el modelo que ha tenido éxito (liberal y americano) por la sencilla razón de que los individuos saben que ese es el modelo que da más libertad y más progreso. El propio Fukuyama no ha tenido reparo en reconocer que lo que el mundo admira no son los valores americanos de hoy, sino los de dos o tres generaciones atrás (el del el viejo cine en blanco y negro!). Quizás, como todos los optimistas, tienda a la ingenuidad. Pero es Su derecho.

Fukuyama puede ser entendido, finalmente, como un pensador "anti-", pero eso no nada significativo. Sencillamente, también se puede sospechar

de los filósofos de la sospecha. Lo contrario sería tan absurdo como la tontería de esos padres que, por haber sido moderadamente contestatarios en algún momento del pasado, se sorprenden cuando sus hijos les contestan (también) a ellos. En la urgente tarea de olvidar a Marx, Nietzsche y Freud (cadáveres excelentes, pero cadáveres), Fukuyama tiene, tal vez, algo que decir.

La tesis de la confianza

Conviene "desfacer entuertos" y recordar que Fukuyama no es un liberal en el sentido más usual de la palabra (no admite la libre competencia radical, ni la neutralidad del Estado, ni –mucho menos– el individualismo moral) sino un comunitarista, es decir, un partidario de la comunidad como legitimadora de la moralidad. A un liberal, la comunidad se le presenta, generalmente, como un lamentable amasijo de hipocresías compartidas y de tópicos tradicionales. A Fukuyama, sin embargo, le parece que la comunidad ofrece el conjunto de elementos identitarios básicos, ante los cuales el ser humano es, cuanto menos, "poco libre". La idea de la centralidad de la familia a la hora de establecer criterios de identidad es, también, vieja como el mundo. La psicología (al poner énfasis sobre el papel de la madre) y la antropología (destacando el valor económico de los vínculos familiares) han repetido hasta la saciedad ideas similares a las que encontramos en Trust. El valor que puede tener el libro, sin embargo, está en su intento de responder a las tendencias sociológicas que (de Adorno hasta finales del XX) pusieron énfasis en la decadencia de la familia y de las relaciones humanas "cálidas" que parecían poco menos que superadas y premodernas.

Para Fukuyama el motor de la historia es el resorte psicológico (con consecuencias morales) que él denomina "la lucha por el reconocimiento". Se supone que a los humanos les gusta competir, ser reconocidos y vencer. Por eso el liberalismo –contra la tesis de Weber– sería "natural" y no

dependería de ningún tipo de condición sociológica o económica previa. No es la economía, sino la forma de pensar, los hábitos y el consenso social, lo que hace que los humanos actúen como lo hacen. Por así decirlo, primero existe una "mentalidad cooperativa" y después una determinada economía. Bruto no es causa, sino consecuencia, de la liberalización. comunicaciones y el transporte, facilitan la extensión de las sociedades liberales, pero no las provocan.

Y lo mismo podría decirse de la ciencia. En palabras de Fukuyama: "la lógica de una ciencia natural moderna progresista predispone las sociedades humanas hacia el capitalismo sólo hasta cierto punto en la medida en que el hombre pueda ver claramente su propio interés económico". Es el reconocimiento, el motor (egoísta) de la acción humana, lo que los humanos buscan a través de la economía –y no al revés. En "Trust" queda claro (tal vez es lo más comunitarista del libro) que "el reconocimiento, la religión, la justicia, el prestigio y el honor" (elementos nada utilitarios, por cierto) son cruciales para la sociedad. La economía es una consecuencia –y no una causa- de la búsqueda de reconocimiento. Fukuyama define la cultura como: "Un hábito ético heredado", es decir, como una serie de pautas, morales cuyo cumplimiento lleva implícito el éxito social comunitario (o "reconocimiento".

La confianza mutua sería, en ese contexto, una especie de correctivo de las tendencias nihilistas implícitas en una "lucha por el reconocimiento" que, llevada a su extremo significaría la pugna de todos contra todos, en la tradición hobbesiana. Siguiendo al autor: la confianza no reside en los circuitos integrados ni en los cables de fibra óptica", aunque todo eso no existiría sin confianza.

El Producto Interior La tecnología, las

Textualmente, Fukuyama define así el tema: "Confianza es la expectativa que surge en una comunidad con un comportamiento ordenado, honrado y de cooperación, basándose en normas compartidas por todos los miembros que la integran. Estas normas pueden referirse a cuestiones de "valor" profundo, como la naturaleza de Dios o la justicia, pero engloban

también las normas deontológicas como las profesionales y códigos de comportamiento".

En definitiva, sin "aprendizaje de la colaboración", sin un esfuerzo de construcción del "arte asociativo", no hay comunidad posible. Confieso que no entiendo qué tiene esa tesis de nuevo, ni de provocador, ni de contrario a los intereses de los empobrecidos de la Tierra. Más bien me parece puro sentido común. Es más, ni siquiera se puede ser individualista sin un cierto nivel de confianza en los otros individuos. Y cualquier utilitarista que no tenga una visión unilateral del mundo, aceptará que los códigos éticos exigen, para ser eficaces, una confianza en una visión del mundo compartida.

Se podrá discutir el énfasis de Fukuyama en la familia, que oculta mucha miseria y siglos de sumisión femenina, pero –una vez más– no debiera olvidarse que los humanos no somos exactamente "mónadas" leibnizianas. Aprender a trabajar juntos, sin resquemores y sin prejuicios, es una necesidad en la construcción de la sociedad del conocimiento. Y la tesis de la confianza puede ayudarnos a ello.

RAMÓN ALCOBERRO Profesor de la Universidad de Gerona, España.

De Fukuyama a Huntington o la legitimación del etnocidio

En un cómico alarde de triunfalismo, Francis Fukuyama se atrevió a asegurar que esa victoria significaba, ni más ni menos, que el "final de la Historia". El artículo que hizo famosa su tesis aún contenía una dosis de duda, expresada en forma de signos de interrogación ("¿El Final de la Historia?", The National Interest, verano de 1989). Sin embargo, algunos meses después Fukuyama suprimía los interrogantes y lo daba por un hecho consumado e irreversible: su libro *The End of History and the last man* aparecía en 1992[27]. Visto desde la perspectiva que nos dan un puñado de años, resulta patético que tan pobre argumentación como la sostenida por Fukuyama (tanto en su famoso artículo como en el libro) dieran lugar a tanto revuelo: debates, seminarios, numerosísimos artículos de prensa, etc. El paso de sólo unos pocos años ha arrinconado las tesis de Fukuyama en el basurero intelectual de nuestra Historia Contemporánea.

Lo único que a mí me llamó la atención de la figura de Fukuyama y de sus tesis es que nadie parecía prestar ni el más mínimo interés a la más que reveladora biografía del personaje. Sí, se nos dijo que pertenecía a la Oficina de Planificación Política del Departamento de Estado norteamericano. Ya era un dato elocuente, porque nos daba el perfil de nuestro personaje como un "intelectual a sueldo" y no de cualquier institución académica, sino del todopoderoso Departamento de Estado de la

mayor superpotencia mundial. No cabía imaginar que estas tesis surgieran "porque sí", como fruto de una elaboración intelectual autónoma, sino dentro de un contexto de búsqueda de argumentaciones legitimadoras, elaboradas específicamente para servir a los objetivos de la potencia hegemónica mundial, los EE.UU.

Artículo extraído de la revista "Hespérides", 8, noviembre de 1995.

La Rand Corporation

Pero antes de trabajar para el Departamento de Estado, Fukuyama había sido un "analista" en la plantilla de la Rand Corporation. Y después del renombre que le dio su artículo volvió a la Rand Corporation como "asesor residente". ¿Qué es esta organización? La Rand Corporation, pese a que su nombre pueda sugerirnos que es una empresa industrial o comercial, "fue creada en 1946 por las Fuerzas Aéreas de los EE.UU. para dar continuidad a la colaboración entre científicos universitarios y jefes militares, iniciada durante la Segunda Guerra Mundial"[28].

Durante sus primeros años de andadura la Rand Corporation se centró en la realización de estudios típicamente "ingenieriles", es decir, estudios sobre la viabilidad práctica y los costes de producción de complicados artilugios termonucleares que a la sazón eran la obsesión de apasionados por la "high-tech". Pero desde principios de los años 60 "la Rand se encargó de aplicar sus conocimientos en materia de análisis de contrainsurgencia y la guerra limitada"[29]. A partir de evolucionando hasta transformarse en un genuino brain trust con especialistas dedicados a aero-espaciales y armamentos los estrategas norteamericanos,

sistemas al estudio de la entonces la Rand ha ido todos los ámbitos de la Defensa, incluyendo en sus plantillas a sociólogos, antropólogos, historiadores y —por lo que se ve— hasta aprendices de filósofo. Entre las obras publicadas por la Rand uno puede encontrarse desde un manual de antropología cultural a un estudio histórico sobre las causas de la derrota de

la Wehrmacht en Rusia, pasando por un análisis de costes de producción en sistemas de radares. Y también el libro El Final de la Historia que, como ingenuamente reconoce Fukuyama en el capítulo de "Agradecimientos", fue posible gracias al apoyo prestado por la Rand Corporation. Tan sugestivo organismo es financiado por órganos estatales norteamericanos (por ejemplo, las Fuerzas Aéreas) y por las grandes empresas norteamericanas. La Rand Corporation no es un caso aislado. Decenas de instituciones similares, vinculadas en muchos casos a prestigiosas Universidades, trabajan en multiplicidad de áreas al servicio de los intereses del "complejo militarindustrial" norteamericano. Y aprovecho la ocasión para señalar y recordar que la expresión de "complejo militar-industrial" no se debe a ningún visionario marxista del Tercer Mundo, ni a ningún propagandista a sueldo del Kremlin, sino al mismísimo Dwight Ike Eisenhower, ex-Comandante en Jefe de las Fuerzas Aliadas en Europa Occidental durante la Segunda Guerra Mundial y ex-Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica.

En opinión de Michael T. Klare, la Rand Corporation y la miríada de instituciones afines que existen en EE.UU. son una rama más de su poderío militar: "este cuerpo de personal científico y técnico sin uniforme militar forma el Cuarto Ejército de la nación".

Teniendo en cuenta esta biografía intelectual, resulta sorprendente que alguien se tomara en serio los dislates de Fukuyama. Eran lo que eran: ideología elaborada a las órdenes del Pentágono y de las más potentes Empresas Transnacionales de capital norteamericano. Además, el final de la historia había sido ya anunciado por mentes bastante más preclaras que las de Fukuyama, incluyendo las de Hegel y Marx, sin que hasta ahora la Historia haya hecho el menor esfuerzo por cumplir tan brillantes vaticinios. En realidad, la obsesión por alcanzar el final de la Historia es una constante desde que la tradición judeocristiana impuso en Occidente su visión lineal y teleológica de la Historia.

Las tesis de Fukuyama cayeron rápidamente en un justo olvido. Pero lo más revelador es que quienes primero apoyaron este nuevo paradigma perdieron muy pronto interés por él. Resumiéndolo en su forma mínima, el

argumento de Fukuyama era que la victoria de la democracia liberal y el capitalismo era ya un hecho incuestionable e irreversible. Los conflictos que el mundo pudiera seguir contemplando en los años venideros ya no serían más que patéticas escaramuzas entre las fuerzas que encarnaban antiguos valores, en fase de descomposición, y la imparable fuerza que encarnaba la posthistoria.

Era un planteamiento netamente "desmovilizador". Cualquier estudioso aficionado de estrategia sabe que hay dos formas absolutamente seguras de perder en una guerra: darla por perdida de antemano y darla por ganada de antemano.

Si la victoria ya se había producido, si su consolidación era absolutamente inevitable, ¿para qué mantener en pie el gigantesco complejo militar-industrial norteamericano? Ahora que ya hemos vencido —podrían pensar los norteamericanos de a pie— sólo nos queda como tarea importante en este mundo encontrar un rato para jugar al golf o sentarnos con una montaña de botes de cerveza ante una transmisión televisiva de la NBA.

Las ideas de Fukuyama se convertían así en objetivamente peligrosas para mantener movilizado y en tensión el cuerpo de la sociedad norteamericana. Hacía falta un nuevo paradigma. Y aquí entra en escena Samuel P. Huntington. Este intelectual es el Director del Instituto John M. Olín. Un dato en absoluto irrelevante al respecto es que la Conferencia que inspiró el tristemente famoso artículo *¿El fin de la historia?* de Fukuyama fue pronunciada precisamente en este Instituto Olín. Dicho de otra manera, el Instituto Olín forma parte del complejo entramado de instituciones académicas o para-académicas al servicio directo del complejo militar-industrial norteamericano.

Civilización Como Poder

Las tesis de Huntington son relativamente bien conocidas y se resumen en la afirmación de que el próximo siglo XXI será el del "choque entre civilizaciones". Huntington diseña un mundo compuesto por ocho grandes civilizaciones, a saber, la occidental o euro-norteamericana, la europeo-oriental o eslava, la islámica, la confuciana, la budista, la japonesa, la latinoamericana y la africana. Estas ocho grandes civilizaciones actuarían a manera de gigantescas "placas tectónicas" que chocaran entre sí, dando lugar a una serie de conflictos que constituirían la esencia del próximo siglo.

A la teoría del señor Huntington se le podrían oponer un sinfín de consideraciones. Para empezar, las civilizaciones en que divide a la Humanidad son bastante caprichosas y resultan más inteligibles para un conocedor de los objetivos estratégicos norteamericanos que para un sesudo especialista en Historia de las Culturas. Por ejemplo, llama la atención que se individualice como una de las grandes ocho civilizaciones del mundo a la japonesa, rechazando el incluirla en la confuciana o en la budista, lo que sería mucho más lógico desde el punto de vista de la Historia Cultural. La razón para esto no es otra que la percepción de Japón como gran amenaza para los EE.UU. En un artículo titulado "Los nuevos intereses estratégicos de EE.UU."[30], Huntington escribía que uno de los objetivos primordiales de los EE.UU. era "mantener a EE.UU. como primera potencia mundial, lo que en la próxima década significa hacer frente al desafío económico japonés

(...) EE.UU. está obsesionado con Japón por las mismas razones que una vez estuvo obsesionado con la Unión Soviética: ve a aquel país como una gran amenaza para su primacía en un campo crucial del poder (...) La preocupación ya no es la vulnerabilidad de los misiles, sino la vulnerabilidad de los semiconductores (...) Los estudios se centran en cifras comparativas de EE.UU. y Japón en crecimiento económico, productividad, exportaciones de alta tecnología, ahorro, inversiones, patentes, investigación y desarrollo. Aquí es donde reside la amenaza al predominio norteamericano y donde sus gentes lo perciben".

Sólo a partir de esta percepción estratégica del peligro japonés cabe individualizar a Japón como una cultura individual entre las ocho grandes civilizaciones del mundo.

Pero lo realmente importante es otra cosa. Es la respuesta a la pregunta: ¿Qué quiere justificar Huntington con su teoría? No hace falta ser un genio para intuirlo. La hegemonía norteamericana a nivel planetario no va a dejar de ser contestada en múltiples rincones del mundo. Aunque los europeos occidentales se hayan conformado con convertirse en un apéndice transatlántico del american way of life y se encuentren sumamente a gusto en su papel de "compañeros de viaje" de Washington, no parece creíble que el resto del mundo vaya a seguir esa senda. Por mucho que el rock se escuche en Beijing y en Maputo, por mucho que el sueño de un niño de Rabat o de Yakarta sea ir a Disneyworld, no dejan de existir las contradicciones más sangrantes en el orden político y económico mundial. Un orden diseñado y mantenido para beneficiar a los EE.UU. y sus protegidos de Europa Occidental.

Conflictos van a surgir y eso es inevitable. ¿Cómo justificar la continua intervención del poderío político, económico y militar de los Estados Unidos para mantener el statu quo? El Imperio del Mal con sede moscovita se ha hundido y ya no cabe atribuir al oro de Moscú las "amenazas" que surgían en Nicaragua, en Somalia o en Indonesia. Hay que ofrecer una nueva explicación que tenga el suficiente empaque ideológico para el mantenimiento de las mayores Fuerzas Armadas del mundo, alimentadas por una industria de estructura totalmente belicista, sobre las que se basa

todo el tejido social norteamericano. Y no hay explicación mejor que la de Huntington. Las civilizaciones están ahí, van a chocar inevitablemente, y debemos estar preparados para ello, sostiene Huntington. Podemos lamentarlo —argüirán Huntington y sus secuaces— pero ello no evitará que las grandes culturas estén condenadas a enfrentarse. Y en todo enfrentamiento debe haber un vencedor. Nos podemos imaginar cual desearía Huntington que fuese.

Uno se pregunta porqué extraña razón el pensamiento estratégico norteamericano no había caído hasta ahora en la cuenta de la existencia de grandes conjuntos culturales, de grandes civilizaciones, en la vida de la Humanidad. La existencia del sandinismo o el conflicto árabe-israelita podrían haber sido explicados de manera satisfactoria con este paradigma desde hace varios decenios. Pero entonces hubiera sido poco conveniente. Si en el fedayin palestino sólo se hubiera visto a un enemigo de los sionistas, el público norteamericano podría haberse dado por no concernido; era mucho más rentable políticamente presentarlo como un pelele de Moscú. Lo mismo cabe decir del guerrillero sandinista o del iraní Dr. Mossadegh.

Pero Moscú ya no sirve de excusa. El comunismo ya no es creíble como amenaza porque salvo cuatro nostálgicos irreconvertibles nadie con dos dedos de frente se atrevería a reivindicar el comunismo soviético. Debe dibujarse una nueva amenaza, un nuevo peligro, en este caso la inevitabilidad de un choque a nivel planetario entre grandes civilizaciones, en el que Occidente (el Occidente del Monoteísmo del Mercado) debe vencer, porque de lo contrario será aplastado.

El nuevo paradigma de Huntington, en resumen, cumple un papel fácilmente identificable en la estrategia norteamericana por mantenerse en la situación hegemónica mundial de la que disfruta.

Bajo este paradigma sempiterno de la política exterior norteamericana: mantener la hegemonía económica de los EE.UU. Veamos un ejemplo: en una de las últimas entrevistas concedidas por Huntington a la prensa española, el titular, muy elocuente, decía: "La amenaza viene de China". Este es un fragmento:

"—¿Cuál es la principal amenaza del siglo XXI?

—El mayor peligro de desestabilización se encuentra en Asia. La amenaza viene de China, que es cada vez más agresiva. Su política causa gran preocupación entre las naciones vecinas. No hay que perder de vista sus movimientos militares en el mar del Sur de la China.

—¿De dónde le viene esa agresividad?

—China es el país más poblado del mundo y, en volumen económico, se sitúa en el tercer puesto, pero en el año 2000 su economía habrá avanzado al segundo lugar del mundo. Históricamente ha tenido una enorme influencia en el sureste asiático pero, desde mediados del siglo pasado, se ha visto humillada por Occidente. Es natural que ahora trate de recuperar el poderío y la influencia que tuvo durante milenios"[31].

En este fragmento queda bien de manifiesto que no se trata de que la cultura china amenace a la occidental (ni a la islámica, ni a la latinoamericana...), sino que el interés de China por ocupar un lugar en el escenario internacional acorde a su peso demográfico, a su pasado histórico y a su potencial económico constituye una amenaza a los intereses "culturalista" se esconde, apenas agazapado, el objetivo económico-estratégicos de los EE.UU. No hay un choque de civilizaciones, sino un choque de intereses. Pero desde que el mundo es mundo los choques de intereses suelen ser camuflados bajo hermosos discursos ideológicos. Y desde que el mundo de la Ilustración empezó a formular una serie de Leyes universales que regían los distintos aspectos de la vida y de la historia, estas leyes se han convertido en poderosos argumentos justificatorios. La pobreza y la miseria de las masas no eran fruto de injusticias económicas corregibles, ya que la economía se regía por Leyes Económicas objetivas y de no ser observadas éstas, el mundo económico iría hacia el Caos. Tratar de subvertir el capitalismo era ir contra las leyes económicas fundamentales.

De la misma manera, las leyes biológicas de Darwin fueron utilizadas para justificar y sancionar con el prestigio de "lo científico" la victoria de ciertas clases sociales o ciertos grupos étnicos, ya que en la "lucha por la vida", sólo podían vencer "los más aptos" y esto no sólo era inevitable, sino

bueno, ya que contribuía al progreso de las especies. Se podía lamentar, sí, pero eso no impedía que fueran leyes inexorables. El nuevo paradigma de Huntington se coloca en esa misma perspectiva. La lucha entre civilizaciones es un hecho insoslayable. Debemos prepararnos para él y combatir esa guerra, para ganarla. Con la división de civilizaciones adoptada por Huntington, Europa Occidental debe agregar su poder al de los Estados Unidos. No olvidemos que —pese a ser la potencia hegemónica mundial— el poder relativo de los EE.UU. en el escenario internacional no deja de decrecer, conforme otras regiones del mundo se modernizan económica y tecnológicamente. Hoy los EE.UU. sólo pueden imponerse a nivel mundial recurriendo al concurso de los europeo-occidentales. Por esa razón, Huntington, que ha individualizado como una de las grandes culturas del mundo a la de un diminuto país (Japón), se niega a introducir ninguna distinción entre la cultura norteamericana y la europea-occidental: desea embarcarnos en su misma nave, nave cuyo puente de mando se situará indudablemente en Washington.

CARLOS CABALLERO

Extirpar La Diversidad

Pero el paradigma de Huntington tiene otra lectura, aún más inquietante. Las grandes civilizaciones han existido, desde siempre, en la Historia. Y su relación ha sido a menudo de enfrentamiento y lucha. En otras ocasiones, sin embargo, ha existido la colaboración, la intercomunicación, el mutuo enriquecimiento gracias al intercambio de ideas, conocimientos y productos. Recordemos, por ejemplo, lo que para el ámbito euro-asiático supuso la fascinante historia de la Ruta de la Seda. A través de ella llegó el budismo desde la India hasta China; y el papel, la seda, la pólvora y los spaghetis, viajaron desde China hasta Occidente, y así sucesivamente. En la Historia las grandes culturas han existido desde siempre, pero su relación no ha sido siempre de enfrentamiento frontal, sino todo lo contrario.

La teoría de Huntington, sin embargo, prima las relaciones de conflicto entre culturas. Y no es casual. Uno de los rasgos más definitorios de la Modernidad es el odio a la diversidad cultural. Para la Modernidad sólo puede existir una Cultura, la suya propia. La Modernidad es etnocida por definición y sustancia. El primer país europeo en acceder a la modernidad ideológica, la Francia de la Revolución, tuvo como primer objetivo político extirpar todas las diferencias culturales que existían en el antiguo Reino de Francia. La persistencia de una identidad étnica diferenciada en bretones, saboyanos, alsacianos, provenzales o flamencos era un insulto a Las Luces y no es casualidad que el grupo más "avanzado" de los revolucionarios, los

jacobinos, fueran los impulsores de una brutal política de centralización y uniformización.

Hoy vivimos en la "aldea global". El mundo se ha empequeñecido hasta extremos increíbles por obra y gracia del progreso tecnológico y económico. Se ha hecho demasiado pequeño para que en el subsistan distintas culturas diferenciadas. Y de la misma manera que la Francia Jacobina ejecutó el etnocidio sistemático de las distintas culturas étnicas diferenciadas de la específicamente francesa que habían existido en el Reino de Francia, hoy los Estados Unidos se están lanzando a una lucha titánica para laminar y destruir las grandes culturas que aún subsisten en nuestro planeta. Como nuevos jacobinos a escala planetaria, su objetivo —ya formalmente declarado y asumido— no es otro que el de extirpar de la superficie del planeta todo vestigio de diversidad cultural. Este es el aspecto más siniestro de las tesis de Huntington. De la misma manera que las Leyes del Mercado justificaban la pobreza o las Leyes Biológicas de Darwin fueron utilizadas para justificar el Imperialismo, el nuevo paradigma de Huntington sobre el "choque de civilizaciones" no es sino la legitimación y justificación del Etnocidio a escala universal.■

[1] La obra más conocida de Kojève es su *Introduction a la Lecture de Hegel* (París: Ediciones Gallimard, 1947), que contiene las conferencias dictadas en la *Ecole Practique* en los años 30. Este libro está disponible en inglés con el título *Introduction lo the Reading of Hegel;* compilado por Raymond Queneau, editado por Alian Bloom, y traducido por James Nichols (New York: Basic Books, 1989).

[2] En este respecto, Kojève mantiene una posición respecto de Hegel que contrasta claramente con la de los intérpretes alemanes contemporáneos, como Herbert Marcuse, quien, teniendo más simpatías por Marx, consideraba que Hegel era en definitiva un filósofo incompleto y limitado históricamente.

[3] Kojève identificaba el fin de la historia alternativamente con el "Modo de Vida Americano" de la posguerra, pues creía que la Unión Soviética también se dirigía hacia esa forma de vida.

[4] Esta noción se expresaba en el famoso aforismo del prefacio a la *Philosophy of History* para señalar que "todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional".

[5] Para Hegel, en verdad, la dicotomía misma entre el mundo ideal y el material era sólo aparente, y ésta sería finalmente superada por el sujeto auto-consciente; en su sistema, el mundo material, de por sí, no es más que un aspecto de la mente.

[6] "En efecto, los economistas modernos, reconociendo que el hombre no siempre se comporta como un maximizador del lucro, postulan una función de la utilidad, la que puede ser el ingreso o algún otro bien que podría maximizarse: ocio, satisfacción sexual o el placer de filosofar. El que el lucro deba ser reemplazado por un valor como la utilidad indica cuán convincente es la perspectiva idealista.

[7] Basta observar el desempeño reciente de los inmigrantes vietnamitas en el sistema escolar norteamericano, en comparación al de sus compañeros negros o hispánicos, para darse cuenta de que la cultura y la conciencia son absolutamente cruciales para explicar no sólo la conducta económica, sino también casi todo otro aspecto importante de la vida.

[8] Entiendo que una cabal explicación de los orígenes de los movimientos de reforma en China y Rusia es algo bastante más complicado que lo que sugeriría esta simple fórmula. La reforma soviética, por ejemplo, fue motivada en gran medida por la sensación de "inseguridad" de Moscú en el campo tecnológico-militar. No obstante, ninguno de los países, en vísperas de las reformas, se encontraba en tal estado de crisis "material" que uno pudiese haber predecido los sorprendentes senderos de reforma finalmente emprendidos.

[9] Aún no está claro si los soviéticos son tan "protestantes" como Gorbachov y si seguirán esa senda.

[10] La política interna del Imperio Bizantino en la época de Justiniano giraba en torno al conflicto entre los así llamados monofisitas y los monoteístas, que creían que la unidad de la Sagrada Trinidad tenía, alternativamente, un carácter natural y voluntario. Este conflicto correspondía hasta cierto punto al que existía entre los partidarios de los distintos corredores del hipódromo de Bizancio, y llegó a un nivel no poco importante de violencia política. Los historiadores modernos tenderían a buscar las raíces de esos conflictos en los antagonismos entre clases sociales o en otra categoría económica moderna, rehusándose a creer que los hombres se matarían unos a otros por la naturaleza de la Trinidad.

[11] No empleo aquí el término "fascista" en su sentido más estricto, plenamente consciente del frecuente mal uso de este término para denunciar a cualquiera a la derecha del que lo usa. La palabra "fascismo" denota aquí cualquier movimiento organizado ultranacionalista con pretensiones universalistas —universalistas no en lo que concierne a su nacionalismo, por supuesto, ya que este último es exclusivo por definición, sino respecto a la creencia en su derecho a dominar a otras personas—. Por lo tanto, el Japón Imperial se calificaría de fascista, pero no así el ex hombre fuerte de Paraguay, Stroessner, o Pinochet en Chile. Es obvio que la ideología fascista no puede ser universalista en el sentido que lo son el marxismo o el liberalismo, pero la estructura de la doctrina puede transferirse de país a país.

[12] Utilizo el ejemplo de Japón con cierta cautela, ya que Kojève llegó posteriormente a la conclusión que Japón, con su cultura basada en disciplinas puramente formales, demostró que el Estado homogéneo universal aún no había logrado la victoria y que la historia tal vez no había concluido. Véase la extensa nota al final de la segunda edición de *Introduction à la Lecture de Hegel,* pp. 462-463.

[13] Sin embargo, esto no es así en Polonia y Hungría donde los respectivos partidos comunistas han dado pasos hacia el pluralismo y a compartir verdaderamente el poder.

[14] Esto es particularmente cierto respecto del líder conservador soviético Yegor Ligachev, ex Segundo Secretario, quien ha reconocido públicamente muchos de los importantes defectos del período de Brezhnev.

[15] Pienso especialmente en Rousseau y en la tradición filosófica occidental que se desprende de él, la que ha sido muy crítica del liberalismo lockiano y hobbesiano; aunque también podríamos criticar el liberalismo desde la perspectiva de la filosofía política clásica.

[16] Véase su artículo, "Beyond the Cold War", *New Republic,* diciembre 19, 1988.

[17] Después de la guerra, a las potencias europeas que poseían colonias, como Francia, les tomó varios años admitir la ilegitimidad de sus imperios; pero la descolonización fue una consecuencia inevitable de la victoria de los Aliados, la que se había basado en la promesa de restaurar las libertades democráticas.

[18] Vestnik Ministersiva Inostrannikb Del SSSR, Nº 15 (agosto 1988), pp. 27-46. El "nuevo pensamiento" cumple, naturalmente, la finalidad propagandística de persuadir a la audiencia de Occidente respecto a las buenas intenciones soviéticas. Pero el hecho que sea buena propaganda no significa que sus formuladores no tomen muchas de sus ideas seriamente.

[19] Friedrich A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society, American Economic Review (Septiembre 1945)

[20] Para hallar un ejemplo de esta línea de pensamiento, Virginia Postrel, "The Future and its Enemies" (New York, Free Press, 1998).

[21] Ver mi artículo "Women and the Evolution of World Politics", en Foreign Affairs (Septiembre/Octubre 1998).

[22]Las drogas relacionadas son dextroanfetamina (Dexedrina) y permolina (Cylert).

[23] Las drogas relacionadas son el paxil de los laboratorios Pftizer Zoloft y Smtihkline Beecham.

[24] La controversia respecto de la Ritalina es tal que los Institutos Nacionales de Salud Mental (National Institutes of Mental Health) fueron forzados a realizar un simposio a principios de 1999 para discutir sobre ADHD y el creciente uso de la droga.

[25] Para leer sobre la discusión, consultar Mary Eberstadt, "Why Ritalin Rules", Policy Review (Abril/Mayo 1999).

[26] Estos ingenieros sociales podrían trabajar para un laboratorio o para un grupo de presión de padres y no para el Estado.

[27] Inmediatamente traducido al castellano: El fin de la Historia y el Ultimo Hombre, Planeta, Barcelona, 1992.

[28] T. KLARE, Michael: La Guerra Sin Fin, Noguer, Barcelona, 1974. Ver p. 82 y ss.

[29] Klare, op. cit

[30] Ver Claves, nº 14, julio-agosto de 1990, pp. 20-33

[31] El País, 24 de mayo de 1995, p. 12.

Document Outline

- Cubierta
- El fin de la historia
  - ¿El fin de la historia?
    - I
    - II
    - III
    - IV
    - V
  - Pensando sobre el fin de la historia diez años después
  - Seguimos en el fin de la historia
  - El ultimo hombre en una botella
    - El Gobierno Global y Las Revoluciones Paralelas
    - Conclusiones
    - Occidente puede resquebrajarse
  - La globalización es aún muy superficial
  - Francis Fukuyama: una presentación
    - La tesis del fin de la historia
    - La tesis de la confianza
  - De Fukuyama a Huntington o la legitimación del etnocidio
    - La Rand Corporation
  - Civilización Como Poder
  - Extirpar La Diversidad